INDAGAÇÃO SOBRE OS KAMAYURÁ, O ALTO-XINGU E OUTROS NOMES E COISAS: UMA ETNOLOGIA DA SOCIEDADE XINGUARA

RAFAEL JOSÉ DE MENEZES BASTOS
Universidade Federal de Santa Catarina

À memória de Walu

Segundo aproximei em 1984-85, o nome *Kamayurá* é de origem Aruak: *kãmá*, "morto" + *yúla*, "jirau". Ele muito possivelmente aponta para o sentido de "mortos no jirau" (sendo moqueados). Tal é efetivamente a exegese dos Aruak Yawalapití para o etnônimo, uma acusação — sob a etiqueta xinguana — da prática hedionda do canibalismo: "antigamente, os Kamayurá eram muito perigosos...", é o que diz uma narrativa de *Natáku*[1], chefe Yawalapití que para mim consolidou a terrível etimologia (Menezes Bastos 1992). Terrível de um lado apenas: para os Kamayurá xinguanizados, que a não podendo negar simplesmente a renegam, a remetem para o passado ou a tratam sob evasivas. Mas apenas de um lado, disse eu, pois há pelo menos um outro — e mesmo muitos mais — desta história ou indagação.

Conforme tantas vezes pude registrar (Menezes Bastos 1990), algo em torno dessa visão do nome em questão não somente é aceito mas abraçado com fervor em alguns momentos cruciais da vida Kamayurá presente: aque-

1. Por motivos ético-políticos, os nomes pessoais indígenas empregados nesta etnografia (antes uma "facção" que uma "ficção") são fictícios.

Anuário Antropológico/94
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995

les em que o passado deixa de ser o tempo do esquecimento e através da máquina do *torìp*, "ritual", é presentificado pelas artes da imitação. O passado, assim, como que desperta do sono e assume a crítica não só do presente mas do processo que o constituiu, postulando ademais o futuro. Este é o lado dos *Kamayura anekopì*, "Kamayurá verdadeiros", ou — deixando de lado o aruaquismo — dos *Apìawa anekopì*, "Apìap verdadeiros". Daquele povo, os *Apìap* — núcleo da atual formação aldeã Kamayurá —, cujo urbanismo é marcado pelo *tapìy*, "casa das flautas", localizado no centro da aldeia[2].

Segundo a memória Kamayurá, o *tapìy*, sobre ser o local específico das flautas *yaku'i* e de seu complexo ritual — ligado à representação de uma menstruação dos homens (Menezes Bastos 1978) —, constituia no passado o espaço também para a reclusão pubertária masculina, coletiva antigamente de acordo com os depoimentos. Isto, se para os Kamayurá atuais paraleliza o costume Jê-Kayapó[3], para o etnógrafo é antes uma recordação da "casa dos homens" Tupinambá (Fernandes 1970: 69) e, de todo o modo, a perspectiva de uma instituição bélica, aparentemente ausente num Alto-Xingu povoado por tantas e tantas guerras, sob o nome às vezes de "complexo da feitiçaria".

Mas eu disse que há outros lados dessa mesma história ou indagação em torno do nome *Kamayurá* e do *éthos* polêmico que ele figura. Sim, pois se os *Apìap* são os "Kamayurá de verdade", é porque outros Kamayurá o serão "de mentira". Ao menos do ponto de vista de uma forma de indagar e inquirir, de uma maneira de constituir a história e suas verdades famosas e mentiras famintas. Mas quem são no aldeiamento Kamayurá cerca da lagoa

---

2. Recordo que Steinen (1940: 404) afirma de origem Kamayurá e Awetí o *tapìy* e o complexo das flautas *yaku'i*.

3. Conforme minha descrição do ritual do *Yawari* (veja Menezes Bastos 1990), o traço urbanístico do *tapìy*, distintivo do modo de ser *Apìap*, é constantemente comparado pelos índios com a instituição Kayapó da "casa dos homens". Tal comparação tem o fito de legitimar o *éthos* guerreiro — que os Kamayurá encontram excelente entre os Kayapó —, reprimido pela etiqueta xinguana. Durante a festa, *Natukari* — prestigioso sênior de uma casa residencial, tido entre os Kamayurá como um "*Apìap* verdadeiro" — assumiu constantemente o papel de crítico do processo de xinguanização, por ele visto como responsável, através da imposição da etiqueta da xinguanidade, pela extinção daquele *éthos* entre os Kamayurá de hoje. Noto que *Natukari* é apelidado de *Kokraimoro*, sem ao que parece ter qualquer ancestralidade ligada a estes Kayapó.

Ipavu — chamado de *Yawaracingtìp* pelos índios — os "Kamayurá de mentira"?

Quando meu aprendizado da língua Kamayurá andava adiantado, comecei a notar algumas inconsistências em meus dados lingüísticos, inconsistências estas que me sugeriam diversidades dialetais de falas Kamayurá. Confuso com tal situação, consultei *Matukã*, chefe político-diplomático Kamayurá. Especialmente, perguntei a ele sobre discrepâncias notáveis detectadas no linguajar de *Huwa*, chefe ritual da aldeia. *Matukã*, extremamente discreto mas muito claro — aliás, como sempre —, foi ao ponto: "Aquele homem [evitando-lhe o nome], língua dele não é Kamayurá, não. Quer dizer, é Kamayurá mas não é, não, assim de verdade. Ele é neto de *Arupaci*, outra tribo, que antigamente veio nos matar. Língua dele, assim, não é boa, não".

Noto que eu, através de censos e genealogias, já sabia que *Huwa* era *Arupaci*, assim como *Natukari* era *Apìap*. Sabia, enfim — sem ao certo saber o que tudo isto representava —, que ali entre os Kamayurá não havia absolutamente ninguém que fosse efetivamente Kamayurá, assim como se Kamayurá não fosse propriamente uma forma de ser, mas, muito mais, uma de estar: todos em *Yawaracingtìp* eram "netos" de *Karayaya*, *Apìap*, *Arupaci*, *Anumania*, *Ka'atìp*, etc, etnônimos que eu imaginava — com base na bibliografia — ou como meramente imaginários ("míticos") ou como absolutamente passados, sem qualquer realidade presente.

Se não eram assim, os Kamayurá eram — também isto eu já sabia — remanescentes de cativos ou asilados Suyá, Juruna, Trumaí, Awetí, nomes de tribos registradas como "históricas" na literatura. Finalmente, eu também sabia que em *Yawaracintìp* havia residentes estrangeiros devido a casamentos e que muitos dos propalados "Kamayurá de verdade" eram um "pouquinho misturados", objetos até dos mexericos de alguns. Disse-me uma vez *Cherloco* — um informante que me pediu absoluta reserva quanto à publicidade de seu nome vinculado a qualquer coisa que ele me dissesse — sobre um dos chefes mais importantes dos Kamayurá: "Olhe, veja você bem. Aquele X não é Kamayurá muito não. Somente um pouquinho. Vovô dele, Kuikúro. Mamãe, Mehináku. Você não vê como ele anda, assim, diferente?"

Fique claro, portanto, que eu, devido fosse a experiências anteriores de campo, fosse a uma leitura diligente da bibliografia da área (povoada de referências a fatos histórico-processuais, lidos porém como acontecimentos

às franjas de uma estrutura sempre no ponto zero, objeto aliás de seu amor perdidamente apaixonado), estava consciente de que os Kamayurá — assim como os demais grupos xinguanos — constituiam um mundo etnicamente segmentado. O que eu não imaginava, porém, era como isto era absolutamente operante no presente.

Esta história, enfim, para mim só alçou vôo realmente estruturante quando eu me vi às voltas com listas de palavras e, mesmo, ordenações frásicas divergentes. É muito interessante verificar como somente este nível de diferenciação — o lingüístico — foi capaz de me chamar à atenção mais diligente sobre a questão da segmentação étnica Kamayurá. O nível musical — aquele que constitui, afinal, a minha "especialidade" dentro da Antropologia — nunca me concedeu esta perspectiva, ele que entre os Kamayurá talvez seja até mais vário que o da língua. Dessa forma, somente de posse de tais listas é que eu pude concretizar a idéia de que os Kamayurá, sobre se verem eles mesmos a meio de um largo processo, só poderão ser adequadamente interpretados caso abordados por uma maquinaria que os desenhe congenitamente em situação[4].

A tradição oral Kamayurá, naquelas vertentes que indagam o nexo e o processo de sua atual situação no Alto-Xingu, é basicamente uma história de migrações e de guerras, de fugas e de perseguições. Em sua estratigrafia mais profunda, ela parece apontar para duas direções diferentes de origem dos grupos que, xinguanizados, constituem agora os Kamayurá: os interflúvios Tapajós-Xingu e Xingu-Araguaia. Note-se pois, já de início, que tal tradição, ao contrário do que reza a bibliografia especializada, não se aper-

---

4. Agostinho (1974b: 120-121, nota 108) — numa nota a uma narrativa extremamente rica sobre a história Kamayurá — documenta o falar *Arupaci* de *Huwa* através de uma lista de quatro expressões. Na narrativa, os *Arupaci* são chamados genericamente de *'I(n)mawat*, "(gente) de antigamente". Registro que Seki (comunicação pessoal) parece ter convencimento semelhante ao meu acerca da diversidade de falas Kamayurá. Quanto às dimensões desta diversidade (dialetal, etc.), aguardo seus estudos. Interessante também é reportar que Harrison (s.d.), ao documentar o vocabulário padrão dos Kamayurá, indica que a língua em estudo é Kamayurá-Apìap. Quanto ao falar de *Huwa* — na canção ou na língua —, registro que muitos de seus "erros" nos cantos do *Yawari* (Menezes Bastos 1990) eram acertos para ele (em sua "língua"). *Huwa* me pediu segredo de suas palavras, não perdessem elas o poder (elas estão, no entanto, implicitamente documentadas, e à larga, em minha descrição do *Yawari* [1990]). Anoto que *Huwa*, posteriormente a minha última estada em *Yawaracingtìp* (1981), foi executado como feiticeiro.

cebe da configuração aldeã Kamayurá atual (uni-local) ou mesmo daquela que Steinen (1940: 192) documentou em sua segunda expedição (1887) — com quatro localidades (o que necessariamente não significa aldeias residenciais[5]) — como algo sempre dado no processo.

Segundo as narrativas por mim colhidas e referências na literatura (por exemplo, Villas-Boas 1970, Godoy 1980), por volta do século XVIII — mas não necessariamente de maneira sincrônica — grupos em tese Tupi-Guarani adentraram a região dos formadores do Xingu, a partir do norte[6]. Isto, como disse, oriundos de duas macro-direções: os interflúvios Tapajós-Xingu e Xingu-Araguaia.

Quanto a esta última macro-direção — a mais aceita pela literatura —, a história nativa releva, entre tantos outros fatos salientes, contatos duradouros de grupos *pró-Kamayurá* (ou seja, aqueles que vieram a formar os Kamayurá atuais) com os Trumaí, Tapirapé, Karajá e com "caraíbas" ("civilizados") *tapireo'utat*, "bovívoros". Contatos pré-xinguanos. Este vetor migratório encontra no sítio *Wawica*, no curso inferior do Suyá-Missu há cerca de cem quilometros do Culuene (Galvão 1979b), um ponto articulatório extremamente consistente. Daí se poderá até postular um começo litorâneo da migração de alguns dos grupos Tupi acima referidos. Isto é o que fazem Münzel (1971) e Samain (1980, vol. I: 21-22) para os Kamayurá como um todo, retomando a sugestão de Galvão (1979c: 27-28).

Efetivamente, os Kamayurá demonstram ter uma familiaridade muito grande com grupos indígenas situados nessa direção, especificamente com os Tapirapé e os Karajá. Uma familiaridade que não parece explicável exclusivamente dentro de uma cronologia recente. Note-se que não falo aqui em semelhanças sócio-culturais, no que Galvão (1979c: 27-28) se apoia aliás, apelando especificamente para a terminologia de parentesco

---

5. Os Kamayurá chamam de *tap* tanto o local propriamente de residência quanto as casas isoladas que mantêm próximas às roças. Por outro lado, uma aldeia (local de residência), quando muda de lugar, não o faz de uma só vez: tudo começa com a construção de uma casa — o que atualmente leva quase toda uma estação seca para se concretizar —, a partir do que as demais vão sendo edificadas. Tudo isto complica bastante os cálculos demográficos, tornando também difícil a identificação de grupos locais.

6. Duas dessas narrativas estão em Menezes Bastos (1992), atingindo porém profundidade cronológica relativamente recente ("tempo de *Kalusi*", isto é, de Karl von den Steinen). Disse "em tese" Tupi-Guarani com relação aos invasores, devido à contenção classificatória que Rodrigues (1986) coloca quanto aos Awetí.

Tenetehara. Não, falo de uma familiaridade que parece apontar antes para conhecimento e testemunhação, particularmente com relação à música e ao ritual.

Os Kamayurá dominam muitos repertórios musicais estrangeiros, nitidamente assim por eles reconhecidos. Numa gravação que fiz das flautas *yaku'i* com o grande "mestre de música" deste instrumento, *Ratakuay*, em determinado momento ele parou e disse: "júnior, isto aqui é *Karayaya*. Vovô de papai ensinou a este. É bela esta música. Ele ouviu de Tapirapé. Antigamente, muito antigamente. Ele disse que é música de peixe". *Ratakuay* teria em 1981, época em que dele colhi este depoimento-concerto, cerca de 70 anos, sendo além de um virtuoso inconteste, um exegeta gracioso e emocionado. Ele é filho de *Yape'ap* e primo paralelo sênior de *Matukã*, de quem é co-residente. Não sei que "avô" ("ancestral") é este a quem ele se referiu na bula de seu concerto[7]. De qualquer sorte, levando em conta a sua ênfase no "antigamente" — reforçada pelo fato de ele remeter o "ancestral" em tela para distante de si próprio, dizendo-o de seu "pai" —, levanto a hipótese de que essa testemunhação *Kararaya* dos Tapirapé é datável, no mínimo, da metade do século XIX. Sugiro que o antigo contingente pró-Kamayurá *Karayaya* — ao qual *Ratakuay* se vê e é visto como pertinente — é uma pista importante no sentido do deciframent e do nexo Kamayurá com o vetor Xingu-Araguaia. Uma músico-cronologia certamente será de interesse aqui.

Quanto aos "caraíbas" "bovívoros" desse segundo vetor migratório — que estarão relacionados com a expansão da pecuária em Goiás (Chaim 1983: 27-28) —, a memória Kamayurá sobre eles aponta um povo ávido por terras, roubadas a favor do gado. Conforme mostrarei adiante, esta é uma característica distintiva importante para os Kamayurá, com relação àquela dos "caraíbas" do primeiro interflúvio (Tapajós-Xingu). Os "caraíbas" que comem (isto é, criam) boi na ótica Kamayurá estão interessados só em terras e não em mão-de-obra (esta, aliás, é a apreciação contemporânea dos índios sobre os habitantes dos grandes empreendimentos agro-pecuários que cercam o Parque Indígena do Xingu). A fuga pró-Kamayurá aqui, pois,

---

7. Na terminologia de parentesco Kamayurá, *tamãy*, "avô", é qualquer masculino da geração +2 (inclusive) para cima.

deverá ter a característica antes de desterro que propriamente de apresamento.

É no primeiro vetor migratório (Tapajós-Xingu) que a narrativa histórica Kamayurá encontra o lugar privilegiado para o sentido de fuga devida a perseguição para apresamento. Agora, os Juruna, os *Tonorì* (que os Kamayurá afirmam serem os atuais Txikão) e "caraíbas" a procura de jovens são os personagens mais constantes. Juruna e *Tonorì* estes que, ao que tudo indica também fugindo, disputam territórios com os contingentes pró-Kamayurá. "Caraíbas" que se locomovem como *tanahang aruwiap*, "formigões", de picadas mortais: "Papai, olhe que veados imensos". — "Não, meu filho, não são veados. São formigões. Cuidado que eles o picam com os marimbondos da morte"[8].

Mas qual o interesse, enfim — na ótica depreensível de depoimentos como esse —, desses "caraíbas" com relação aos jovens pró-Kamayurá? Segundo tudo dá a entender, a escravização de reclusos e de recém-reclusos masculinos e femininos. Os primeiros, tipicamente para os serviços de "capitães do mato", as segundas para as lides domésticas e o serviço sexual. É assim, pois, que na visão das narrativas se diferenciam os "caraíbas" do interflúvio Tapajós-Xingu com relação àqueles "comedores de boi", do Xingu-Araguaia: se estes querem terras, aqueles desejam mão de obra. As histórias falam de massacres e de aprisionamentos de dezenas de jovens que esvaziavam aldeias, especificamente as "casas das flautas". Há inclusive relatos da volta de alguns dos jovens masculinos, como "guias" de novas arremetidas "caraíbas".

Os contingentes pró-Kamayurá envolvidos na presente vertente historiográfica são basicamente os *Apìap* e os *Arupaci*, grupos beligerantes entre si. Seu cenário — com todos os índios (inclusive os *Tonorì*) fugindo de "caraíbas" fantásticos — parece estar bem a norte da geografia alto-xinguana, onde o extrativismo e a redução religiosa estavam já bem estabelecidos na época. De acordo com a reconstituição de Menget (1977: 59-69) para o

8. Trecho de uma narrativa de *Huwa* sobre expedições "caraíbas" para apresamento de jovens pró-Kamayurá. Noto que *tanahang* é um tipo de "formiga", *tuwiap* sendo um sufixo aumentativo (algo como o "-ão" em portugues). Finalmente, "marimbondos da morte" são "balas mortais", já que "arma de fogo" em Kamayurá é traduzido como "aquilo que faz marimbondo" (*mokap*). Não duvidaria estar aqui face a homens montados a cavalo, atirando com armas de fogo.

itinerário dos Txikão e com o esforço exegético Kamayurá de remeter essa história para "muito abaixo" (*Tamirakatì*, "na direção de Altamira") de sua alocação atual, eu acredito poder conjeturar estarem agora, os *Apìap* e os *Arupaci*, na região dos rios Iriri-Xingu-Curuá.

Interessantemente, Nimuendaju na quadra E4 do célebre *Mapa Etno-histórico* (veja 1981a) registra os índios *Piapay* (Baixo Curuá, século XIX) e *Arupáy* (Xingu, 1863), estes últimos como Tupi, os primeiros sem classificação lingüística. Não me surpreenderia estar aqui face aos pró-Kamayurá *Apìap* e *Arupaci*, isto num contexto de pressão interétnica vinculada à colonização do vale do Rio Xingu, bastante considerável na época aqui em toque (Kelly 1975). Observe-se que a localização dos *Arupaci* feita pelos Villas-Boas (1970: 33) — que os escrevem *Arupatí* — no baixo curso do Ronuro, grandemente reduzidos pelos enfrentamentos com os Suyá, supõe já uma geografia alto-xinguana e um período posterior àquele de que agora trato.

Os Kamayurá parecem ser, assim, um nome e uma coisa produzidos em processo. Num processo em que, no entanto, interioridade e exterioridade se fundem como na geometria de um "buraco"[9]. Em que o velho e o novo se reordenam como no arquivo do "ritual". Em que, por fim, a parte e o todo — como numa canção — são nexos, quer dizer relações tesas, tonais.

Segundo os depoimentos nativos, quando as levas Tupi originárias do norte adentram a região dos formadores do Xingu — como disse, estimativamente por volta do século XVIII e em movimentos sucessivos —, elas se encontram grandemente reduzidas do ponto de vista populacional, buscando na aliança o mecanismo para poder resistir aos enfrentamentos com outros grupos. Grupos em seu caminho — sobretudo aqueles localizados nos limites nortenhos da área, como os Juruna e os Suyá — e aqueles que, Aruak e Karib, ali já se estabeleciam interiorizados há muito tempo, configurando a formação xinguana protótipica[10].

---

9. Na geometria Kamayurá, o "buraco" (*kwat*) parece ser ao mesmo tempo suas partes macho e fêmea. Da mesma forma que o "tesouro" (*karamema*), que tanto é a "caixa" quanto o "ouro". "Significante" e "significado". Um *kwat* é algo como um "signo".

10. Para a arqueologia do Alto-Xingu, conforme Agostinho (s.d.), Dole (1961-62), Simões (1967, 1972) e Simonsen & Passos de Oliveira (1976, 1980). De acordo com estes autores, a seqüência de povoamento da área revelaria uma precedência Aruak, tendo continui-

Os pró-Kamayurá a esta altura — sempre de acordo com a tradição nativa — são basicamente os *Apìap*, *Arupaci* e *Karayaya*, os primeiros constituindo o grupo demograficamente maior. As narrativas dão a entender a existência de uma poderosa máquina de guerra entre esses índios, girando em torno da "casa das flautas". Note-se, por outro lado, que as alianças entre entre esses grupos — incluindo os Awetí e os Anumania — às vezes cediam lugar à franca beligerância[11]. Ao que tudo indica, o termo Aruak *Kamayúla* se aplica genericamente a todos esses Tupi no contexto da presente fase.

Godoy (1980: 14-63; veja especialmente a Tabela 4 à p. 18) — num trabalho de relevância para a história do Alto-Xingu — mostra como já no século XIX os Tupi aqui em consideração vão se interiorizando na região. Neste processo, eles vão se fixar entre os rios Batovi e Culisevu, tendo como hospedeiros os Aruak: os Waurá em Ipavu, os Yawalapití no Tuatuari

---

dade com os Karib, seguidos dos Tupi e Trumaí. Simonsen & Passos de Oliveira (1980: 50-54), estudando a cerâmica do sítio sub-aquático *Miararré* (que a pronúncia Kamayurá autorizaria *Miararé* como grafia mais adequada), postulam a seqüência cultural das fases ali estudadas da seguinte maneira: Ipavu-Diauarum-Miararé, a última relacionando-se diretamente à primeira. No topo desta seqüência é que se encontraria a cerâmica Waurá xinguana. Por outro lado, o achado de Agostinho (s.d.) no Jacaré (cerca do Diauarum), que ele propõe relacionar-se com a fase Ipavu, faz recuar as hipóteses de ocupação da região para muito mais antigamente do que se supõe a datação de Ipavu (1200-1300 A.D.) (veja Simões 1967: 137-139): E isto através de populações de origem andina demograficamente densas, o que também aventam Simonsen & Passos de Oliveira (1980: 50).

11. Os depoimentos registram outros grupos presumivelmente Tupi, como os *Wìrawat* e os *Ka'atìp*, este último com "netos" importantes na aldeia Kamayurá atual, como é o caso do "mestre de música" do *Yawari* (*Yaka'iwuma*) por mim estudado em 1990. Como os Anumaniá (Villas-Boas 1970: 32-33), os primeiros seriam "muito parecidos" com os Awetí, seus aliados. Logo extintos, remanescentes seus foram residir com estes, da mesma maneira que alguns Anumaniá. Observo que entre os Kamayurá atuais muitos dos Awetí residentes (devido a asilo ou casamento) são identificados e se identificam como "netos" de Anumaniá. Villas-Boas (1970: 32-33) refere que estes últimos teriam sido massacrados pelos Trumaí. Conforme o que registrei em Menezes Bastos (1990: 338-340), o grande chefe pró-Kamayurá *Yaniku* — um dos únicos personagens nominais do *Yawari* — foi morto e canibalizado num combate contra uma aliança *Wìrawat*-Anumaniá. O *corpus* narrativo por mim recolhido nada noticia sobre os também Tupi Manicawa e Arawine. Quanto aos primeiros, que Steinen contatou em sua primeira expedição (1884) na região do rio de mesmo nome, foram extintos pelos Suyá como vingança por um ataque seu aos Yawalapití, aliados daqueles Jê (Villas-Boas 1970: 33). Quanto aos Arawine, nada posso estabelecer (veja Godoy 1980: 22-23).

e os Mehináku ao que tudo indica também nesta última região. Neste processo de interiorização, os contatos desses Tupi com os grupos Karib — localizados na parte leste da região do Culuene — parecem ser esporádicos. Limitando minha apreciação aos contingentes pró-Kamayurá, observe-se que as relações destes com os Aruak são muito diferentes daquelas mantidas com os Karib, chamados pelos Kamayurá de *Amonap*[12].

A toponímica Kamayurá é extremamente reveladora a este respeito: o ribeirão Tuatuari, que aponta especificamente o território Yawalapití, é dito em Kamayurá *Tìwatìwarip*. Este termo tudo indica ser composto pela duplicação do referencial para "cruzado" (*tìwa*) mais o sufixo *-ip*, que dá a idéia de "ambiente", resultando na composição "ambiente pleno de *tìwa* ". Observo que no sistema tripartite de parentesco Kamayurá as relações "cruzadas" apontam a irreciprocidade e o vácuo sociológico em geral. Quer dizer, os Yawalapití, à época agora em consideração, eram classificados pelos pró-Kamayurá como "cruzados", com os quais a relação *tì* (mas, não, *tìt*) é regulamentar. Anoto que *tì* indica o "reproduzir" sem autoria jurídico-sociológica, *tìt* traduzindo o contrário (veja Menezes Bastos 1990). Isto, sem dúvida, aponta um comportamento mutuamente desapropriador que no caso das relações com os também Aruak Waurá vai se concretizar pela subtração de terras.

Na direção dos Karib, por outro lado, a relacionalidade dos pró-Kamayurá parece então ser construída basicamente através de casamentos (relação *tìt*). Daí a esporacidade dos contatos, dominados pela "evitação", "vergonha" e pelo "respeito". Os Karib são "outros" que fazem os Kamayurá "outros". Essa diversidade de formas de relacionamento dos pró-Kamayurá com os seus hospedeiros forçados Aruak e Karib levanta um raciocínio que é extremamente fundamental para o entendimento do sistema de relações vigente na área: os xinguanos — que entre si não são nem iguais nem meramente diferentes, na senda culturalista — não têm iguais nem mesmo as suas diferenças, diferencialmente diferentes.

Pelo menos duas evidências apontam para aquela relação francamente de irreciprocidade dos pró-Kamayurá na direção dos Aruak. Note-se que a etiqueta xinguana faz severa censura a elas. De começo, registro a ocupação de Ipavu, onde, no fim do século XIX, Steinen vai encontrar os Kamayurá

12. *Amon*, "outro" + *-ap*, substantivizador. Algo como "Outrificadores".

em quatro aldeias (veja nota 5). Na hermenêutica da literatura pertinente, tal ocupação — a de um território tradicionalmente Waurá pelos Kamayurá — ter-se-ia dado por convite (Villas-Boas 1970: 25-26) ou cessão (Godoy 1980: 19). Isto, no entanto, não transparece nos depoimentos nativos correspondentes, caso deles se queira efetivamente extrair mais que eufemismos. O que indicam tais depoimentos? Medo, verdadeiro terror dos Waurá com relação aos *Apìap*, aliados aos *Karayaya* e *Ka'atìp* e nitidamente separados dos *Arupaci*. Os primeiros, em torno do sítio *Kurukica*, cerca de 40 km do encontro dos formadores do Xingu, onde teriam cerca de cinco aldeias. Os *Arupaci*, no Baixo Ronuro, próximos aos *Tonorì* (Txikão), seus eventuais aliados. Mas medo de que? Do comportamento belicoso dos *Apìap*, onde se incluiria o hábito do canibalismo e um devastador poder xamânico[13]. Tal o nexo da "cessão" Waurá de Ipavu aos *Apìap*, segundo — é certo — uma outra forma de indagar e, sem dúvida, outro interesse.

A segunda evidência, da qual tratei largamente em Menezes Bastos 1992, diz respeito à paulatina destruição da aldeia Yawalapití *Paluchayupíti* (sítio residencial atual dos Mehináku) por uma aliança dos pró-Kamayurá com os Awetí. Este episódio, que Steinen (1940: 144-148) sem dúvida presenciou em pleno curso — a julgar pela situação severamente depauperada que documenta dos Yawalapití —, só se conclui nas duas ou três primeiras décadas do presente século. E isto, com a apropriação pelos Awetí do território Yawalapití, cujos membros se espalham por diversas aldeias da área.

E quanto aos Trumaí, Juruna, Txikão e Suyá? O que dizer deles na trama das relações com os pró-Kamayurá, nessa fase ainda pré-Steinen mas de geografia já xinguana? E "caraíbas"? Já? Ou melhor, ainda?

Não somente a tradição oral Kamayurá registra incursões "civilizadas" à região do Alto-Xingu em épocas anteriores à primeira ida ali de Karl von den Steinen. Uma rápida inspeção na literatura permite seu levantamento imediato: Franchetto (1986, I: 63; 1987: 17) e Basso (1985: 40 ss.), respec-

---

13. O depoimento de *Huwa* que agora me orienta registra que antes do sítio *Kurukica* — onde as aldeias dos três grupos pró-Kamayurá acima comportariam "muitas" (não menos que 5) casas — o percurso migratório inclui o de *Wawica*, cerca de 100km do Culuene (Galvão 1979b). Ali, os pró-Kamayurá teriam também "muitas" aldeias. Depois de *Kurukica*, os pró-Kamayurá referidos, fugidos dos *Tonorì* (aliados aos *Arupaci*), se estabelecem bem próximo, em *Pitãhwãtap*. É depois daí que eles alcançam a área de Ipavu.

tivamente para os Karib Kuikúro e Kalapálo. Os Kamayurá, para a memória dos quais os "caraíbas" constituem antes um "ainda" que um "já", não somente detêm uma rica tradição a este respeito mas a incluem em momentos rituais importantíssimos. Meu texto de 1990 (veja o Capítulo II) revela como no *Yawari* a presença do "caraíba" é absolutamente marcante, sendo ele ali representado tipicamente como animal ("fera") em posição passiva (sendo atacado) nas canções de carga.

Mas não é somente aí que o registro se faz: no discurso de recepção que o *tawayat*, "chefe ritual da aldeia", faz aos *pariat*, "convidadores", de outras tribos, a referência aos "civilizados" é fundíssima:

> Convidadores, convidadores [...] Em sua chegada, tenho as mãos vazias. Nada posso oferecer. Nada tenho, nada tenho. Muitos e muitos campeões foram mortos no caminho dos "caraíbas". Suas preciosidades de metal provocaram-lhe calor febril. Enterrados foram todos eles. No caminho dos "caraíbas" vieram a fome e a destruição [...][14]

O impacto "caraíba" sobre o mundo Kamayurá, assim, parece ser uma constante absolutamente onipresente. Note-se que ele é um objeto extremamente importante do discurso ritual nativo, o que aponta para uma sua pertinência sistêmica, devendo envolver, por outro lado, um vasto período de tempo, desde a época de sua migração para a região dos formadores do Xingu. Trata-se, portanto, de um impacto primordial, cuja apreciação não pode se congelar no plano tão somente de uma pressão demográfica indireta.

De acordo com o que afirmei anteriormente, o contingente pró-Kamayurá *Karayaya* parece constituir uma pista no sentido do deslindamento do nexo Kamayurá com o vetor Xingu-Araguaia, onde contatos pré-xinguanos com os Trumaí ter-se-iam dado. Note-se que, quanto a estes, a literatura estabelece uma origem migratória também naquele interflúvio (veja Murphy & Quain 1955: 4-10; Monod-Becquelin 1975, I: 40-42) e por

---

14. Tradução livre de trecho do discurso de recepção oferecido pelo *tawayat Huwa* a três *pariat* Mehináku que em 1981 convidavam os Kamayurá para um ritual de *Nami*, "furação de orelha". Note-se aí a referência à morte massiva de "campeões", o que diretamente aponta para o esvaziamento da "casa das flautas". Para os Kamayurá, os objetos de metal provocam febre mortal. Talvez pelo seu brilho, como também o raio fulminante de *Tupã*.

motivos bastante similares aos indicados pela tradição nativa Kamayurá para os *Karayaya* : fuga de frentes "caraíbas".

As esparsas informações que reuni sobre estes pró-Kamayurá dizem que eles teriam chegado à região dos formadores do Xingu pouco antes dos Trumaí, há cerca assim, aproximadamente, de 150 anos. Beligerantes com os Trumaí, foram arrasados por estes, buscando proteção junto aos demais pró-Kamayurá. O sítio Trumaí antigo *Karayaya* (veja Murphy & Quain, 1955: 9) — imediatamente anterior àquele da estada de Quain, em 1938, entre os Trumaí — parece ser um testemunho toponímico dessa história. Lembro que neste sítio — situado às margens de um lago a cerca de 1 km do Culuene — os Trumaí estavam acampados em 1953, pescando, quando da rápida visita de Wagley (veja 1955: ix) ao Alto-Xingu. Os depoimentos nativos Kamayurá sugerem que este local, apropriado pelos Trumaí, foi de ocupação *Karayaya*.

As relações dos pró-Kamayurá com os Trumaí — que encontraria seu ponto zero, no Alto-Xingu, nesse enfrentamento dos últimos com os *Karayaya* — vai se desenrolar de maneira extremamente conflituosa a partir daí, incorporados os remanescentes *Karayaya* ao contingente *Apìap*. Steinen (1942: 226, 416-417) documentará como tais conflitos vão atingir ao depauperamento dos Trumaí: vencidos pelos pró-Kamayurá, eles serão por estes cativizados e asilados — isto é, protegidos de ataques de outros grupos —, isto num processo que alcançará até o presente século (Murphy & Quain 1955; Monod-Becquelin 1975, I), quando eles vão residir cerca do Posto Leonardo Villas-Boas[15].

De acordo com Villas-Boas (1970: 33) e conforme registrei anteriormente (nota 11), os Tupi Manicawa foram exterminados pelos Suyá como vingança destes a um ataque dos primeiros aos Yawalapití, aliados então

15. O impacto Kamayurá sobre os Trumaí é estudado por Monod-Becquelin (1975, I: 42-92), desde a cultura material até a língua. No Posto Leonardo — a troco de proteção contra os Kamayurá e Suyá —, os Trumaí se transformaram em reserva de mão-de-obra do Parque, o que sofreu correção na administração Olympio Serra, que apoiou o grupo na construção de nova aldeia, cerca do Diauarum. Veja Ararapã (1982) para uma história das lutas Trumaí. Entre os Kamayurá, as identidades de "cativo" e "asilado" são simétricas. Um "cativo" é um "prisioneiro", "fera" (*miyat*) e, assim, uma potencial comida (*potap*). Ele é aquele que, na língua feminina, potencializa um "neto" (Menezes Bastos 1990: 467). Já o "asilado", o "fugido" é um *temimay*, aquele de quem me aproprio da força de trabalho.

daqueles Jê. Este informe, que não faz parte de meus próprios dados historiográficos Kamayurá — que, como disse, nada relatam sobre os Manicawa —, aponta para algo, no entanto, que é perfeitamente depreensível das narrativas que recolhi: as relações pró-Kamayurá/Suyá — que são anteriores à geografia alto-xinguana — não podem ser compreendidas, já sob o cenário do Alto-Xingu, em termos meramente bilaterais, sem o contrapeso ao menos dos Aruak Yawalapití.

Na realidade, a beligerância pró-Kamayurá/Suyá é apenas a ponta de um *iceberg* contencioso que envolve os Yawalapití e, como se viu, também os Awetí, estes últimos aliados aos pró-Kamayurá no arrasamento de *Paluchayupíti* (veja acima). Sugiro também que o objeto de disputa aqui são territórios Waurá (Ipavu) e Yawalapití (Tuatuari). A disputa alcança a década de 40 deste século, quando os Suyá obtêm eliminar *Awayu'i*, grande chefe *Apìap*. Este episódio se dá no sítio Kamayurá *Yawaratìmap*, cerca de Ipavu (veja Menezes Bastos 1992)[16].

A respeito das relações pró-Kamayurá/Juruna: conforme conjeturei anteriormente, os pró-Kamayurá aqui seriam os *Apìap* e os *Arupaci* (os Piapay e Arupáy de Nimuendaju), inicialmente na fase ainda migratória para a região dos formadores do Alto-Xingu. Noto que Adalbert (1849: 278, 291, 303, 319) se refere aos Piapay (Peapai, Piapáy) como inimigos especiais dos Juruna, alocando-os à boca do Iriri, como uma grande tribo. Estas informações são usadas por Oliveira (1970: 25). Quanto aos Arupáy, Adalbert somente faz uma rápida alusão (: 320)[17].

É no cenário já alto-xinguano das relações Kamayurá/*Tonorì* (segundo os Kamayurá, os Txikão; habitantes, como os *Arupaci*, do Ronuro) que se dá o massacre destes últimos pelos demais Kamayurá. Note-se que os *Arupaci* já sofriam intensa campanha bélica por parte dos Suyá (Villas-Boas 1970: 33), isto como um outro resultado do alinhamento destes Jê com os Yawalapití. De acordo com o vívido depoimento de *Huwa* — um "neto" de *Arupaci* —, o arrasamento de seus "avós" pelos demais Kamayurá ter-se-ia

---

16. Para a história destes conflitos, veja Godoy (1980), Villas-Boas (1970), Frikel (1969/72), Seeger (1980) e Velozo (1944).

17. Para a história das relações Juruna-Kamayurá no Alto-Xingu, veja Oliveira (1970) e Villas-Boas (1984a, 1984b). Conforme Nimuendaju (1981b) para um estudo (sobre os Chipayas) que inclui referências aos Piapay e Arupáy.

dado como parte da campanha destes de vingança perante os *Tonorì*, tradicionais adversários dos *Apìap* e aliados dos primeiros[18].

Resumindo o que até aqui elaborei: os pró-Kamayurá em seu processo de acomodação na região dos formadores do Alto-Xingu vão se articular de maneira altamente diferencial com relação a cada um dos demais grupos da área de *per se*. Grupos ali pré-existentes (Aruak e Karib) e grupos, como eles, também invasores. Tudo isto, como uma segunda fase dos cerca de 200 últimos anos de sua história. A primeira fase seria de migração e chegada à região, isto de forma antes sucessiva que simultânea e abrangendo um relativamente longo período. *Kamayúla* aí é um etnônimo genérico (de extração Aruak), comportando dois grandes blocos: aquele em torno dos *Apìap* (possivelmente, os Piapay de Nimuendaju) — pólo de atração dos *Karayaya*, *Ka'atìp* e *Arupaci* (Arupáy, idem) — e um segundo, dos Awetí, que incorporam ao menos os *Anumania*. Características lingüístico-culturais estariam na base desta divisão. Meus dados não dão conta de outros grupos presumivelmente Tupi, como os Manicawa e Arawine.

O etnônimo em tela (*Kamayúla*), sendo alter-atribuído, se originalmente aponta para uma estrutura poliétnica fricativa e beligerante, paulatinamente mostra-se de alto poder auto-identificador legal, sem porém legitimar-se por completo. Nesse amplo quadro, as relações dos pró-Kamayurá com os Aruak (especialmente, os Waurá e Yawalapití) se caracterizam como do campo da irreciprocidade, a terra dos primeiros sendo o elemento básico de disputa. Tais relações podem ser significativamente traduzidas pela categoria Kamayurá *yatìwahap* (referencial; vocativo: *tìwa*). Com os Karib, as relações encontram sua marca na intermitência dos contatos ("evitação", "respeito"), trocas matrimoniais estando na base de tal forma de articulação.

Os Trumaí — que na direção dos pró-Kamayurá encontram nos *Karayaya* o seu ponto articular original — aparecem no sistema como grupo

18. Observo que a vividez do depoimento de *Huwa*, pressentindo com terror a sempre iminente execução como "feiticeiro", era um resultado de sua consciência de que "feitiçaria" era guerra e de que o seu ser "feiticeiro" em *Yawaracingtìp* era o duplo de seu ser *Arupaci* entre *Apìap* hegemônicos. Para ele — adicione-se —, guerra enquanto "geopolítica" (onde o que se disputa é a terra) era apenas a epifania de uma substancial e ontológica "uranopolítica" (do grego, "política celeste"), onde o que está em conflito, entre os deuses e os homens, é o fazimento a apropriação da alma (Menezes Bastos 1990).

paulatinamente cativizado. Os Juruna e os Suyá (estes em aliança flutuante com os Yawalapití) — cuja ligação com os pró-Kamayurá teria nos *Apìap* o seu ponto mais remoto — oferecem séria resistência aos pró-Kamayurá no sentido da consolidação de sua posição no quadro aqui desenhado. Os Txikão (sejam eles os *Tonorì*), aliados freqüentes dos *Arupaci*, representam também um empecilho na direção desta consolidação, embora de menor monta. Os "caraíbas" se estabelecem no sistema em termos de uma pressão demográfica contínua e de um contato depopulador intermitente.

Esse quadro muda sensivelmente a partir das primeiras décadas do presente século: a invasão brasileira da área e de seus contornos se aguça, provocando também a migração de novos grupos indígenas para suas fronteiras. Grandes epidemias têm lugar ali. Por outro lado, a beligerância intertribal — que quase extingue os Yawalapití e os Trumaí — tende a crescer. Nesta época, estabelecem-se na área o Serviço de Proteção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e missionários. Os Bakairí, por outro lado, são expelidos da região. Nos anos 40 deste século, sob o signo da Marcha para o Oeste, o estado começa a se consolidar na região, através da Expedição Roncador-Xingu e da Força Aérea Brasileira. Isto — quarta fase de minha periodização — reorienta radicalmente o sistema.

Lévi-Strauss (1948) constata que os Karib constituem os únicos habitantes da região dos formadores do Xingu que obtiveram manter um território contínuo na área, claramente distinto do das outras tribos (veja Franchetto 1986, I: 62). Isto, porém, somente até finais da década de 30, limite temporal — com a visita de Quain em 1938 — de sua observação tão relevante. O cenário para os Karib, quando da presença entre os Kuikúro de Pedro Lima (em 1948), já é bem diferente, caracterizando-se por rigorosa depopulação e por deslocamento e extinção de aldeias (Franchetto 1986, I: 62). Essa situação Karib sintomatiza as profundas mudanças que marcam o terceiro período da história que aqui procuro desenhar. Uma história que agora encontra nas grandes epidemias da virada do século, ocorrentes nas cabeceiras do Xingu, seu marco cronológico inicial e que tem na fuga dos Bakairí do *refúgio* xinguano a sua senha mais preciosa.

Picchi (1985: 52, 1978: 2) anota entre as causas dessa fuga Bakairí a intensa depopulação provocada por epidemias, conflitos intertribais generalizados e o movimento de aglutinação de todos os Bakairí comandado por Antoninho, líder Bakairí do rio Paranatinga. Note-se que Antoninho, na

direção desse movimento, contou com o firme apoio do presidente da então Província do Mato Grosso (Antonio Correa Dias), que o supriu com armas e ferramentas. As promessas de Antoninho aos Bakairí xinguanos eram de, no Paranatinga, farto abastecimento de manufaturados e salvaguarda do quadro catastrófico xinguano. Por outro lado, ele dizia aos índios que ataques "caraíbas" ao Alto-Xingu eram iminentes. Tudo isto somado, fez concretizar-se, entre 1890 e 1920, a mudança desses antigos xinguanos para a margem direita do rio Paranatinga, onde, no antigo Posto Indígena Simões Lopes, vão residir cerca dos demais de sua tribo[19].

Qual o interesse do governo da Província de Mato Grosso em subsidiar projetos como o de Antoninho? Segundo Picchi (1985: 55), a liberação da maior quantidade de terras indígenas possível e a redução dos índios em enclaves limitados. Mato Grosso nessa época mudava sua base econômica da mineração para o pastoreio, sendo que sua condição política logo viria a ser republicana. Note-se que o Alto-Xingu a partir do começo do presente século paulatinamente passou a ser cada vez mais assediado, isto ao tempo em que os índios que ali habitavam cada vez mais saiam e voltavam da área, na demanda de manufaturados, absolutamente já necessários para a subsistência.

Quanto ao assédio da área, ele inscreve não somente "caraíbas", entre os quais os chamados "aventureiros" em busca das famosas Minas dos Martírios (Galvão & Simões 1966: 38). Não somente: grupos indígenas como os Kayabí e os Txukahamãe também agora passam a pressioná-la permanentemente. Quanto à saída de índios da região para a aquisição de bens "civilizados", este é um movimento absolutamente constante na época, os Kamayurá dispondo inclusive de especialistas na arte, como *Marika*. Este, detendo um conhecimento rudimentar da língua portuguesa e uma identidade ambígua — próxima à de um "cativo" —, incursionava sempre ao Batovi sob as ordens dos poderosos Kamayurá[20]. Quanto, enfim, à

---

19. Sobre a temática, veja também Barros (1987, 1977).

20. *Marika*, que faleceu em torno de 1980 com estimativamente 90 anos, foi um Kamayurá "cativo", inicialmente entre os Suyá e depois Juruna. Entre estes, aprendeu português. Foi a partir de um ataque Kamayurá aos Juruna que ele foi resgatado por sua tribo. De volta a esta e aí mesmo como "cativo" — pois os Kamayurá já não mais o consideravam "Kamayurá muito" —, sempre se ocupava da tarefa de reabastecimento de manufaturados. Isto inicialmente em lugarejos do Batovi e, com o estabelecimento do SPILTN, nos postos

necessidade de manufaturados, a apreciação nativa sobre isto — certamente herética com relação à saga paradisíaca xinguara — é radicalmente conclusiva: dependência de armas de fogo e de munição, para emprego tipicamente na guerra; de ferramentas, para a agricultura, a arquitetura e o artesanato; e de linhas e anzóis e outros implementos, para a pesca[21].

É dentro desse quadro catastrófico que se dá a implantação do SPILTN na região[22]. Não há exagero em falar em catástrofe aqui, bastando para tal constatar a consulta às tabelas demográficas pertinentes, que porém tomam as epidemias como única causa da depopulação, deixando de considerar a beligerância (veja Galvão & Simões 1966, Agostinho 1972). A redução populacional aí é simplesmente monumental. Para o caso Kamayurá, por exemplo, que quando da segunda estada de Steinen entre eles (em 1887) teriam — com suas quatro aldeias — uma população entre 216 e 264 (veja Agostinho 1972), o corte é de no mínimo 50%. Isto, tomado o ano de 1949 (de publicação original do aqui citado como Galvão 1979c) como data limite superior. Os Kamayurá, agora, constituem um e somente um grupo local, depauperado e aterrorizado (Velozo 1944). Eles enfrentam, de um lado, os Suyá, Juruna e Txikão. De outro, a aliança dos Yawalapití com os Karib, especialmente com os Kuikúro. Conforme meu texto de 1992, após a destruição de *Paluchayupíti* os Yawalapití sobreviventes se espalharam como asilados pelas aldeias da área. O contingente talvez maior destes remanescentes que, por outro lado, incluía membros importantes da "linhagem" dos "capitães" — como *Rarisuá* e *Natáku* —, foi buscar abrigo entre os Kuikúro. A vingança sempre esteve em seu horizonte aí, logo começando a fazer abater seu poder sobre os Awetí (Menezes Bastos 1992). Isto certamente constitui um dos nexos fundamentais da forte redução demográfica

---

indígenas da região. Veja Villas-Boas (1984b: 72), Velozo (1944), Menezes Bastos (1992). Sobre o português falado pelos Kamayurá, veja Mattos e Silva, org. (1988).

21. Especialmente sobre as armas de fogo, veja meu texto de 1992. Elas foram particularmente importantes nos enfrentamentos dos Kamayurá com os Suyá, Juruna, Txikão e — em aliança com os Awetí — na dissolução dos Yawalapití. Quanto às ferramentas e implementos de pesca, segundo os depoimentos nativos sem eles a fome e a penúria eram uma constante.

22. Veja Galvão & Simões (1966, especialmente p. 49) para uma lista de expedições à área e de seus postos indígenas. Observo que o nome do *Serviço* a partir de 1918 perde as três iniciais finais, que juntamente com a segunda e a terceira, aliás, lhe davam o sentido inaugural tão completo (veja Lima 1992: 236).

destes a partir dos anos 40 (veja Agostinho 1972, Diagrama I, tabela para os Awetí). Devo notar ainda quanto a isto que há indícios — fortemente censurados — de que esta vingança aí já estaria operando contra os próprios pró-Kamayurá: segundo minhas estimativas, entre os anos 30-40 cerca de cinco *Arupaci* são mortos como feiticeiros por executadores a soldo dos vingadores em tela.

Se os *kara'ip*[23], "caraíbas", sempre representaram para os pró-Kamayurá o sujeito de sua fuga para o Alto-Xingu e já aí um fator intermitente — mas monumentalmente presente — de terror, eles por outro lado sempre constituíram um objeto de desejo para esses índios. Como pensar esta estranha equação — a do terror com o desejo —, que não é simplesmente uma ambigüidade ou um paradoxo? Os "caraíbas", dizem os Kamayurá, têm infinitas quantidades de *karamema*, "tesouros". Eles são mestres na arte de "transformar". Os "caraíbas" são poderosíssimos, estranhos e extremos: eles são *mama'e* (algo como "potência inesgotável"). *Mama'e*, no entanto, não controláveis através da política xamânica, esta mesma política que sempre notabilizou os pró-Kamayurá — especificamente os *Apìap* — em sua invasão do Alto-Xingu. Não, os *kara'ip*, enquanto *mama'e*, são invencíveis, apontados já num mito de origens através dos

23. Em 1978 (p. 58, nota 6) enganei-me ao grafar *kara'ìp* (com a vogal alta central) e, não — como agora procuro corrigir —, *kara'ip* (com a vogal alta anterior). O mesmo eqüívoco tive com relação a *kawa'ip*, que escreví *kawa'ìp*. Enquanto a primeira forma aponta o nexo de "civilizado", a segunda indica o de "índio não-xinguano". Finalmente e em atenção a uma observação de Samain (1980, I: 69) quanto à categoria *hawa'ìp*, por mim registrada no mesmo lugar com o sentido de "xinguano" e que para ele "não existe na língua Kamayurá", baseada que estaria numa "etimologia mais que duvidosa", aponto o seguinte: conforme o mapa celeste e o comentário que sobre ele fiz em Menezes Bastos (1990: 96, 284), *Hawa'ìp* (personagem de número 22 no mapa, residente na casa de número 23) é o "ancestral" *Apìap* "dono" dos dois "urubus brancos extremos" (números 27 e 33) que, juntamente com o "bicéfalo" (número 20), segura o firmamento. Note-se que ele é "namorado" de *Kamawu* (número 25, casa 26), os dois administrando os céus, não caiam estes sobre as cabeças *Apìap*. Os *Apìap* se consideram descendentes do casal, tomando o primeiro como modelador de seu estado de humanidade e usando a forma *hawa'ìp* para dar conta exatamente deste estado. Note-se que tal estado é estritamente *Apìap*, não congruindo com o nexo de "xinguano".

poderes, de um lado, da espingarda, carabina, chumbeira, e de outro da cachaça, gravador e da máquina fotográfica[24].

---

24. O significado de *karamema* parece ser o de "caixa", "mala" etc. Mas — similarmente ao que se passa com *kwat*, "buraco" (veja nota 9) — no sentido de abranger tanto a "caixa" ela mesma (espaço de continência) quanto o seu "conteúdo". *Karamema*, assim, também seria algo como um "signo". Um "signo" de suntuosidade máxima, daí o meu emprego da glosa "tesouro". Em 1978 (p. 69, nota 54) sugeri que o termo *mama'e* fosse composto do "sufixo comparativo superlativo sintético *-ma'e* e, possivelmente, da forma *ma-*, interrogativo Kamayurá (prefixo), esta última forma dando a idéia geral de interrogação". "Assim, *mama'e* " — continuava eu — "poderá ser, livre e hipoteticamente, glosado por: 'aquilo inesgotável da essência extrema'". No final da nota, apontei: "Quanto à interrogação — apenas hipotética em termos etimológicos aqui —, poderá ela indicar o que de misterioso, potencial envolve esses seres". Esta nota mereceu de Franchetto (1986, I: 150, nota 23) uma atenciosa crítica, fora ela um exemplo da "tendência de alguns antropólogos a elaborar segmentações e exegeses de termos nativos sem o necessário conhecimento da língua e sem uma preocupação maior com os fatos da tradução". Adiante, na mesma nota, Franchetto, sustentada em comunicação pessoal "de um lingüista que estudou o Kamayurá", adicionou: "a partícula *ma-* ocorre no fim da frase e o sufixo *-ma'e* é um substantivizador/nominalizador de uso freqüente". Sobre o ponto, anoto o seguinte: 1. o interrogativo *ma-* pode ocorrer isolado ou em compostos. Na frase, por exemplo, *ma ihukucu?*, "qual o mais comprido?", ele está livre. Exemplos de expressões com o seu concurso: *Ma'anuat?*, "o que?", *marawite*, "quantos?", *mam?*, "onde?", *maramo'e?*, "quando?", *mawite?*, "como?". 2. a forma *-ma'e* efetivamente encontra em Kamayurá um uso bastante comum como nominalizador (aliás, o livro objeto da diligência de Franchetto na nota em referência está cheio de exemplos de seu amplo espectro de emprego). Mas exatamente aí se engana quem, lingüista ou não, não se aperceba que língua é exatamente cultura: este nominalizador é também um sufixo adjetivador, usado nas proposições comparativas. Assim, por exemplo, comparando comprimentos de objetos, posso dizer do mais comprido: *anga ihukuama'e*, "este é o mais comprido". A capacidade substantivizadora da forma, pois, está indissoluvelmente ligada à sua possibilidade adjetivadora, o que aliás é compatível com o pensamento Kamayurá em geral, de sempre pensar a idéia como valor, congenitamente portanto "contaminada" pela gradação. Tome-se como mais um exemplo a palavra *yumiama'e*. *Yumia* é um substantivo que pode ser glosado por "flauta". Ele, portanto, não carece de *-ma'e* como substantivizador. Ocorre, porém, que lá está, resplandescente, numa aparente substantivização, o *-ma'e*. Por que? Ora, como tanto intentei deixar claro no mesmo livro, *yumiama'e* traduz em Kamayurá as flautas *yaku'i*, que são entre estes índios as "flautas" mais "fláuticas" (com perdão pelo camaiuraismo). *Pirangama'e*, "o mais 'vermelho' de uma coleção de 'vermelhos'", *icingama'e*, idem com relação a "branco", e tantas outras formas merecem o mesmo tipo de análise, baseada no fato já referido de que para os Kamayurá a substância das coisas é sempre comparativa (o que constitui até um senso comum para o xinguanista). 3. algumas formas interrogativas Kamayurá podem ser usadas como afirmativos, o que parece sempre apontar para a subs-

Considerando de um lado a situação catastrófica agora vivenciada pelos Kamayurá — uma formação que, além de tudo, é ela mesma fricativa — e de outro, todo o arsenal de poderes dos "caraíbas", a atração e a tentativa de controle destes — através da submissão sagaz, arma extrema de combate usada por *tenotat* contra *morerekwat*[25] — parece ser para os Kamayurá aquilo tudo que resta nessa terceira fase de seu processo no Alto-Xingu.

Com a fundação do Posto Indígena Simões Lopes, abrigo dos Bakairí des-xinguanizados situado à margem direita do Paranatinga, esse projeto pró-Kamayurá começa a tornar-se possível. Antes mesmo disto, conforme já registrei, as incursões desses índios a essa região eram comuns, no que contavam com o apoio dos Bakairí. Eles também faziam expedições ao Batovi. Por outro lado, já a partir de 1926 — com a estada entre os Nahukwá do missionário Thomas Young —, a perspectiva do "caraíba" instalava-se já ali mesmo.

Quanto à estada deste missionário protestante norte-americano entre os Nahukwá, a literatura é extremamente breve. Assim, Oberg (1953: 4) e Schaden (1969: 90, nota 25) registram que ele e sua família dedicaram-se à catequese desses índios até 1938, daí saindo devido a desentendimentos com o SPI que, por outro lado, não lhes podia garantir a segurança na área (Velozo 1944, Menget 1977: 18-19). Note-se que eles, saindo dai, foram residir no Culisevu, local onde no mesmo ano de 1938 foi fundado o Posto

---

tância interrogativa mesma das coisas assim nominadas, seu mistério diga-se assim. Exemplos: *ma'anuarawe*,"qualquer coisa desconhecida", *ma'anuaraewa'awan*, "coisa 'outra' admirável", *ma'anuat*, "coisa indeterminada". Entre esses interrogativos usados afirmativamente, os seguintes o são como pertinentes ao campo semântico de *mama'e*: *ma'anuaret*, "o cadáver de um *mama'e*", e *ma'anuarama'e*. Segundo hoje penso, a forma *mama'e* não passa de uma contração deste último termo, que ao pé da letra seria "qual coisa mais extrema?!". Agostinho (1970, 1974a, 1974b) e minhas próprias notas de campo indicam a vigência desses dois tipos básicos de diacríticos para os "caraíbas": de um lado, "armas de fogo"; de outro, "aprisionadores da linguagem" ("gravadores") e da "alma" ("máquinas fotográficas"). A "cachaça" fecha o círculo.

25. Conforme Menezes Bastos (1990), o segundo Canto do *Yawari* dramatiza o combate mortal entre o poder sócio-politicamente eficaz — representado pelo *morerekwat*, "chefe" — e aquele gnoseologicamente certeiro, vivido pelo *tenotat*, "recluso pubertário". Registro que, no rito, este último ocupa sempre as posições músico-coreográficas de vanguarda, o que se repete quando do jogo propriamente dito. No Canto em referência, o combate é vencido pela pureza do *tenotat*.

Indígena Taunay. Aí e com o concurso de outros missionários eles continuaram ativos na região[26].

O que parece caracterizar essa terceira fase da história Kamayurá é a sua situação de ameaça extrema de extinção, com uma busca, por outro lado, do "caraíba", que durante a mesma nunca se concretiza por inteiro. Os hospedeiros forçados Karib-Aruak — basicamente aqui, Kuikúro e Yawalapití, em aliança flutuante com os Suyá e Juruna — tardaram mas não faltaram em responder à agressão perpetrada pelos Tupi invasores do passado. A este respeito, note-se como o processo de depopulação Awetí cresce desmesuradamente no período (Agostinho 1972), muitos e muitos deles sendo executados como feiticeiros ou passando a asilar-se entre os Kamayurá. Mas há algo mais definitivo aqui a ser notado: a partir da morte de *Awayu'i* pelos Suyá — e da desqualificação para a chefia de seu primogênito *Coro'i* (veja nota 26) —, os Kamayurá começam a ser chefiados por "netos" de Kuikúro! Este é o caso, tudo indica, de *Tukamapì*, pai de *Matukã*, atual chefe Kamayurá. É desta maneira que a bravura dos "Kamayurá de verdade" — assim como sua dieta carnívora, entre tantos outros traços — começa a ser agora um passado sob censura, desarquivável apenas através da licença ritual. O nome *Kamayúla*, neste contexto, é o espelho tremido de uma identidade dolorosa e angustiante, passe de aceitação negativamente positivo, heroismo tornado vilania, elogio feito xingamento. É aí mesmo que a fuga ante o "caraíba" definitivamente se torna a sua procura. E "caraíba", o que faz?

O cenário da Expedição Roncador-Xingu é o da 2ª Guerra Mundial, articuladamente com o da política estadonovista da Marcha para o Oeste. De um lado, o governo brasileiro argumentava — na direção do desencadea-

---

26. Tanto os Yawalapití quanto os Kamayurá detêm uma viva memória destes missionários, os últimos chamando ao Rev. Dom Thomas Young de *Totom* ou *Totomaci*. Este esteve muitas vezes entre estes Tupi — inclusive durante a expedição cinematográfica do SPI, de 1944 —, a eles prometendo proteção contra os ataques Suyá e Juruna. Noto que *Coro'i*, filho primogênito do último grande chefe *Apìap* (*Awayu'i*, morto, conforme disse, em combate contra os Suyá nos anos 30-40), é apelidado entre os Kamayurá de *Totom*. Ele — que por "linhagem" teria tudo para ser um grande chefe — nunca assumiu a chefia, residindo há muito tempo no Destacamento da FAB cerca do Diauarum onde é *timemay*, "asilado", dos *cotatu*, "soldados" e *ta'iweru*, "taifeiros". Observo que ele terá em torno de 55 anos, sendo solteiro, não dominando a arte retórica e não cultivando roça, sinais que arrematam a sua associalidade já extremada pela residência estrangeira.

mento da Expedição — sobre a frágil localização litorânea de sua sede federal, extremamente vulnerável aos ataques dos países do Eixo, que torpedeavam embarcações brasileiras em sua própria costa. No contexto ainda desta conflagração, apontava-se a necessidade estratégica da constituição da rota aérea Rio-Manaus-Miami. Esta, segundo a argumentação, era impossível de ser estabelecida sem o *desbravamento* do Centro-Oeste, com a implantação aí de campos de pouso e de estações de rádio de apoio.

Articuladamente com isto — que delimita o plano do *inimigo externo* do País —, a retórica governamental se centrava nas idéias de ocupação dos *espaços vazios* e de sua transformação (particularmente daqueles do Centro-Oeste) no *celeiro do mundo*. Estes *espaços vazios* — precioso Eldorado da *cobiça internacional* — são a senha do *índio*, o *inimigo interno* por excelência do Brasil, este Grande Portugal segundo a fina síntese de Chico Buarque de Holanda.

Tal o perfil que posso rapidamente traçar da Expedição, o de um projeto geopolítico que, não fossem alguns 40 anos de diferença, poder-se-ia até denominar de "Projeto Calhas Oeste-Leste do Xingu". Aqui, os "caraíbas" — aqueles mesmos que os Kamayurá procuram na demanda de "proteção" e "riqueza" — buscam os *índios*, no controle destes imaginando encontrar um fator absolutamente decisivo de sua *segurança* e *desenvolvimento*. Note-se que por "geopolítica" estou aqui apontando aquela tradição de saber que se origina, como as Ciências Humanas, no século XIX, afeta porém ao estabelecimento diplomático-militar (Menezes Bastos ms.). No Brasil, tal tradição se firma a partir da década de 20, consolidando-se institucionalmente nos anos 60 através da Escola Superior de Guerra. Aí, a Doutrina de Segurança Nacional é pensamento absolutamente totalizante e abrangente (Miyamoto 1985, Comblin 1978)[27].

---

27. Tratei rapidamente destas questões também em meu texto de 1985. Sobre a Expedição, veja Marques, entrevistador (s.d.), Meireles (1960) e Passos de Oliveira (1976). Sobre a sua abordagem nos termos das relações entre indigenismo e geopolítica, veja Menezes (1988). Sob o cenário da ditadura Vargas, note-se que a Marcha para o Oeste tem como executora a Fundação Brasil Central, instituída em outubro de 1943. A Expedição, criada em junho do mesmo ano pela Coordenação de Mobilização Econômica, foi logo incorporada pela Fundação Brasil Central. Ela era comandada pelo Tenente Coronel Flaviano de Matos Vanique. Os Irmãos Villas-Boas, na vanguarda dessa Expedição, alcançam a região dos formadores do Xingu em 1946.

A ação dos Irmãos Villas-Boas no Alto-Xingu vai se caracterizar pela imposição da *pax xinguensis* e pela sua ereção em base fundamental de apoio do projeto geopolítico anteriormente referido, tudo culminando em 1961 na criação do Parque Nacional do Xingu. Chamo de *pax xinguensis* ao conjunto de práticas de poder e de estruturas correlatas de saber implementadas pelos Villas-Boas na região, que trouxeram como resultado imediato o congelamento do quadro bélico ali existente. Há quatro pontos fundamentais nesta *pax*, absolutamente indissolúveis entre si:

1. abastecimento contínuo de manufaturados, sempre escassos porém;

2. contenção da morbidade por doenças infecto-contagiosas e outras, especialmente a malária, entretanto constituindo um fator de problemática superação;

3. filtragem rigorosa, em consonância com os padrões do que seria o "bom 'caraíba'", atinente ao contato com o mundo dos brancos. Esta pedagogia, no entanto, jamais se tornou monopolisticamente eficaz, devido aos encontros contínuos dos índios com os demais "civilizados" da área, particularmente com os membros da FAB estacionados no Destacamento Xingu (fundado em 1954);

4. generalização legalizante da etiqueta da "xinguanidade".

Quanto à etiqueta da xinguanidade, é de se especialmente observar nela a repressão à "bravura" — traço marcante da "feitiçaria" (associalidade) —, paradoxalmente colada na *pax* à tentativa de extinção da prática da execução do "feiticeiro". Isto trouxe como conseqüência o superdimensionamento da instituição do asilo e de sua correlata, de cativização. No sentido da detecção do "feiticeiro", os Kamayurá, através de seu poderoso xamanismo e em torno basicamente de *Matukã* e seus aliados, paulatinamente vieram a se tornar hegemonicos. Note-se, porém, que conforme estudei em 1984-85, o xamanismo aqui atravessa aldeias até a órbita xingüesa. Isto significa dizer que o espaço político atomicamente determinante da legislação em tela é a aliança faccional intertribal e não o grupo local ("tribo"), aliança esta feita sempre em nome de homens eminentes.

Junto a essa repressão à "bravura", a generalização legalizante da etiqueta da xinguanidade envolveu também a universalização pan-xinguana do ritual intertribal. Observe-se que ritos como o *Kwarìp* e o *Yawari* — o primeiro, tudo indica, de matriz Aruak; o segundo, Tupi-Trumaí — passam então a congregar grupos que antes da imposição da *pax* quase nunca se

haviam encontrado em torno dessas festas. Segundo depoimentos Kamayurá, "antigamente" era raríssimo que eles tomassem parte em *Kwarìp* que incluísse qualquer outro grupo além dos Waurá. Quanto ao *Yawari* e segundo os mesmos depoimentos, seus parceiros tradicionais sempre foram os Awetí.

Na direção da implementação da *pax*, as aldeias forçosamente tiveram que se aproximar fisicamente, passando a orbitar em torno do Posto Indígena Capitão Vasconcelos (fundado em 1953), rebatizado depois como Leonardo Villas-Boas.

Mas algo de muito mais absolutamente monumental é também realizado pela *pax xinguensis*: congelada a beligerância "explícita" (diga-se assim, pois não é que a beligerância cada vez mais passa a ferver no "complexo da feitiçaria"?), o processo de xinguanização dos Suyá e dos Juruna é também paralisado. Note-se (conforme já relatado) que os Suyá, em aliança flutuante com os Yawalapití, alcançam os Kamayurá em plena Ipavu nos anos 40, obtendo aí simplesmente a morte do magnífico chefe *Apìap Awayu'i* e de um número significativo de guerreiros (Menezes Bastos 1992). Os Juruna (de acordo também com o que registrei), embora não tivessem alcançado trunfo tão grande quanto este dos Suyá frente aos Tupi aqui em consideração, estavam em franca campanha contra estes, ganhando e perdendo partidas aqui e ali.

De repente — sob a *pax* em consideração —, o que ocorre com o processo de xinguanização destes *intrusivos*, para uma vez mais usar esta pedra especiosa da literatura da área? A sua contenção, com a marginalização dos grupos em tela no que respeita às benesses trazidas pelos Villas-Boas. Mas há mais: a reificação fenomênica (quero dizer, histórica) daquilo que, do plano do entendimento, constituiria antes um intento de compreensão dos "índios do Xingu". Trato da reificação da "área do uluri" (Galvão 1979c) ou do "Alto-Xingu" (Galvão 1979d) — "neta" da província cultural respectiva (Meyer, 1897, 1900) —, tornada pela *pax xinguensis* um real não mais tão somente pensado, imaginado, fingido ou mentido. Não, a vida imita a ciência e então — zás! — lá está ela, a área em toque, feita absolutamente coisa, classificação eficaz para um jardim antropológico!

Há mais ainda, no entanto: o norte do santuário xinguano — orbitando em torno do Posto Indígena Diauarum — se transforma paulatinamente em espaço de reserva para a alocação de grupos indígenas em processo de pacificação nas áreas circunvizinhas: Kayabí, Txukahamãe, Txikão, Kreen-

Akarore. Desta forma, a categoria residual e negativa da xinguanidade — a de índios *não-xinguanos*, *intrusivos* ou *marginais* — se cola geopoliticamente à liberação de territórios indígenas para a sociedade nacional, tudo por sua vez perfeitamente amalgamado à paixão pelo avião, seus campos de pouso e suas estações de rádio. Este, o toque assimilacionista, rondoniano, do indigenismo villasboasiano, cujo traço rompante é isolacionista (Menezes Bastos 1992).

Na direção da implementação da *pax*, os Irmãos Villas-Boas encontraram nos asilados Yawalapití entre os Kuikúro um ponto absolutamente crucial de apoio, especialmente contando para tal com o concurso do jovem *Natáku*. É a partir daí que os Yawalapití saem da extinção como grupo local, reconstruindo sua aldeia em 1950 (Galvão 1979b: 12, nota 9) através de seus próprios remanescentes — até então espalhados pela área — e de duas outras "bandas", matrimonialmente aliadas: Kamayurá e Kuikúro (Menezes Bastos 1984/85: 150). Para tudo somar, note-se que a ereção em 1953 do Posto Vasconcelos (depois, Leonardo) no ribeirão Tuatuari — em território, assim, historicamente intitulado pelos Yawalapití — consagra a ligação solidária, metaforicamente do campo da consangüinidade, entre os Villas-Boas e a "banda" Yawalapití do aldeamento Yawalapití. Ligação esta, por outro lado, percebida por estes Yawalapití como de apropriação e distribuição monopolistas dos recursos do Posto (Menezes Bastos 1985, 1992).

Se é dessa maneira que se evidencia o elo dos Irmãos Villas-Boas com os Yawalapití, a história deles com relação aos Kamayurá é bem outra. Observe-se que o sítio *Yakare* (Jacaré), que os Kamayurá anteriormente haviam tomado aos Waurá, constituiu a base inicial dos Irmãos Villas-Boas na região (Oberg 1953). Até aí, as relações em toque eram absolutamente pacíficas e solidárias, o que aliás a presença do jovem *Matukã* (alcunhado de Nilo, em homenagem ao indigenista Nilo Velozo) — futuro chefe Kamayurá — no acampamento dos heróis (para "ajudar e aprender") atestava. Conforme estudei em meu texto de 1992, feitos estupendos se encarregaram de promover a ruptura dessa paz e solidariedade: de um lado, o roubo, por Leonardo Villas-Boas, de *Wamira*, jovem esposa de *Tukamapì*, chefe dos Kamayurá e pai de *Matukã*. De outro, a ameaça de morte, arma em punho, perpetrada pelo próprio herói contra nada mais, nada menos que *Matukã*. Tudo isto, sob a moldura do discurso assexuado e paternalista dos Villas-Boas, ocasiona a ruptura em tela, os Irmãos retirando-se do Jacaré e se instalando no Tuatuari.

Observo que na época mesma desta retirada, os sertanistas em comentário promovem mais um fato importante: o casamento de *Natáku* com duas filhas de *Tukamapì*. A partir daí, as relações Kamayurá-Yawalapití (ou seja, das "bandas" dos homens eminentes dos referidos grupos) — tradicionalmente lidas pelos primeiros como cruzadas — se deslocam para o campo da afinidade (veja nota 32). Os Kamayurá, então, passam a se direcionar cada vez mais para a órbita da FAB — que fica sozinha no Jacaré —, projeto que aparece em sua visão como de apropriação e controle de recursos, paralelo ao Yawalapití com relação ao Posto Leonardo.

O quadro descrito para essa quarta fase de meu esboço histórico tende a se esgotar no final da década de 60, começos da de 70. Note-se que em 1961, com a criação do Parque Nacional do Xingu, ele se cristaliza institucionalmente[28]. Resumidamente, o que parece constituir a grande marca da fase em estudo é o que chamei de *pax xinguensis*, como se viu um conjunto de políticas e de ações de governo implementado pelo estado com base numa ordem pré-estabelecida onde a diplomacia Yawalapití, o xamanismo Kamayurá e o circuito ritual prototípico Karib-Aruak desempenharam papel marcante. Quanto ao estado, observe-se que ele ali não se especifica através do SPI — tornado, então, obsoleto quanto ao Parque —, mas de um órgão (o próprio Parque Nacional do Xingu) ligado direta e estrategicamente à Presidência da República e, daí, às Forças Armadas (FAB) e aos ministérios ocupados com a federalização da ocupação capitalista no Centro-Oeste. O Parque é, sem dúvida, um instrumento recalibradamente novo do indigenismo brasileiro da época, sendo de reparar como sua organografia configu-

---

28. O decreto de criação do Parque Nacional do Xingu é de 14 de abril de 1961, levando o número 50.455. Seu ante-projeto remonta a Aboim *et alii* (1954). Seu decreto de regulamentação é de 31 de julho de 1961, tendo o número 51.084. Em 1968, o decreto de 6 de agosto (número 63.082) modifica sua área original, somando-lhe terras a sul e extraindo-lhe a sudeste. Em 1971, o de 13 de julho (número 68.909) muda radicalmente o desenho do Parque, abrindo-lhe o norte para a passagem da BR-080 e acrescentando-lhe uma parte ao sul. Em 1984, há uma série de diplomas legais, atinentes todos aos Txukahamãe: a Portaria número 1640/E (de 7 de maio), que interdita terras ao norte/leste, limítrofes da área indígena Jarina; o decreto número 89.618 (também de 7 de maio), que declara de interesse social para para fins de desapropriação, propriedades da área (Reserva Indígena) Jarina; finalmente, a Area Indígena Capoto é delimitada através do decreto número 89.643 (de 10 de maio). Veja Agostinho (1972), Arnaud (1987) e Toral *et alii* (1986: 330-331) para a questão fundiária do Parque. Veja Menezes Bastos (1985, 1992) e Menezes (1988) para a problemática histórico-sociológica de sua criação.

ra um quadro específico de arregimentação de agentes, paralelo e concorrencial ao do SPILTN. Por outro lado, seus pontos de apoio externo — medida de sua influência na sociedade civil e nos aparelhos de estado — incluirão, talvez pela primeira vez de maneira tão enfática no cenário indigenista do País, etnólogos (entre os quais, Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro), jornalistas-empresários (Assis Chateaubriand e os *Diários Associados*), artistas e filântropos em geral. Toda essa novidade do Parque o alçará (ao tempo em que se fez) à fama internacional, os Irmãos Villas-Boas sintomaticamente sendo então indicados para o prêmio Nobel da Paz (Menezes Bastos 1985, 1992). Note-se, para finalizar, que nem todo esse prestígio e influência seus foram capazes de evitar contradições com outros órgãos governamentais e ingerências dos mesmos, neste sentido bastando apenas aqui recordar as concessões fundiárias, dentro de sua área, feitas pelo Governo do Estado do Mato Grosso a particulares a partir mesmo da época de gestação da idéia do Parque Nacional do Xingu (Arnaud 1987: 144).

Congelada a disputa territorial, controlada paulatinamente — a níveis aceitáveis — a mortalidade por doenças, o sistema tende à recuperação e, logo, ao crescimento e estabilização demográficos (Agostinho 1972). Contatos com agentes mórbidos assim como a execução por "feitiçaria" são fatores, porém, continuamente ameaçadores neste âmbito, necessitando de constante policiamento. O abastecimento de manufaturados, sob o signo da escassez, mas sobretudo em termos de diferencialidades de formas de apropriação e acesso, constituirá nesta fase a base talvez fundamental da dinâmica do sistema de relações da área. Os Yawalapití assumirão um papel estratégico aí, diretamente ligados aos Villas-Boas, os Kamayurá buscando na FAB um sucedâneo eficaz e claramente concorrencial do primeiro. A etiqueta da xinguanidade, onde a participação de grupo local no ritual intertribal é absolutamente criterial, manifesta-se dentro de todo esse contexto como elemento determinante de elaboração da identidade xinguana, passe ótimo de acesso aos recursos em disputa. Finalmente, o saber xamânico — policial na detecção do "feiticeiro" —, capitalizado cada vez mais pelos Kamayurá em torno de *Matukã*, apresenta-se no sistema como fator também estratégico.

Para finalizar meu esboço histórico, registro que os anos 70 e adiante vão se constituir em novo cenário de mudança na situação da área. Isto está sinalizado pela criação da Fundação Nacional do Indio (Funai) em 1967 (Lei nº 5.371, de 5 de dezembro) e, em 1973, pela edição do *Estatuto do*

Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro). Note-se que a primeira lei (artigo 2º, item I) realocará o Parque *Nacional* do Xingu — agora, Parque *Indígena* do Xingu —, estabelecendo-o, de maneira rotineira, sob a jurisdição da nova Fundação, esta por sua vez submetida ao Ministério do Interior. Por outro lado, o decreto nº 68.909 (de 13 de julho de 1971 — veja nota 28) legaliza a passagem da BR-080 (Xavantina-Cachimbo) pela área norte do Parque, em território Txukahamãe. Junto a tudo isto, sob a égide inicialmente do governo Médici e, logo, Figueiredo e Sarney, o Parque é virtualmente cercado pelo *agro-business* e descoberto como uma relevante província mineral e hidrelétrica. Complementarmente, a demanda indígena por manufaturados cresce assustadoramente, forçando os vários grupos da área a se transformar em produtores de um cada vez maior excedente artesanal a ser vendido em áreas urbanas. A sucessão dos Irmãos Villas-Boas, por outro lado, mostra-se especialmente traumática, caracterizando-se sua posteridade pela emergência de episódios interétnicos altamente conflitivos: o da tele-novela *Aritana*, o do "massacre da BR-080" e o do aprisionamento de um avião de fazendeiros por índios no Posto Diauarum (Menezes Bastos 1985, 1992). A partir daí, os índios conquistam todos os cargos administrativos do Parque, ficando a sua administração central bem como a do Posto Jarina nas mãos dos Txukahamãe, a do Posto Leonardo nas dos Yawalapití-Kamayurá e a do Diauarum nas dos Kayabí. Em 1981, o chefe Txukahamãe *Niora* é iniciado no xamanismo xinguano, através do grande xamã *Nayumakakumã* (*Pasaim*), Kamayurá (irmão júnior de *Matukã*), mas Yawalapití residente. Tal iniciação lhe propiciará proeminência xinguana nos planos nacional e internacional, o que particularmente se concretizará através de sua participação no episódio de cura do naturalista Augusto Rushi (1986) e de seu encontro com o roqueiro ingles Sting (a partir de 1987) (veja Menezes Bastos, no prelo).

Menget (1977: 28-55), ao se perguntar sobre o princípio constitutivo do sistema social xinguano, aponta:

> Nós avançamos que esta oposição entre cruzados e paralelos é o operador estrutural fundamental do sistema xinguano, que a oposição consangüíneos/aliados lhe é subordinada, e que ela tem uma função ao mesmo tempo conceptual e sociológica nesta sociedade [: 47].

Note-se que para aí desembocar, o autor em comentário começa pela crítica às duas tendências centrais da literatura sobre a área: a culturalista-difusionista alemã-norteamericana — aquela que partindo do conceito de *província cultural* em fins do século passado desaguará no de *área cultural* nos anos 50 do presente século — e aquela que irá encontrar na monografia o seu cerne. Observe-se que a primeira tendência origina-se em Steinen (1940, 1942) e consolida-se em Galvão (1979b, 1979c, 1979d), passando por autores como Meyer (1897, 1900), Ehrenreich (1929), Schmidt (1942a, 1942b) e outros. Aqui, a vitória da homogeneidade sobre a heterogeneidade culturais é peça chave no sentido da edificação do centro por oposição à margem. Quanto à tendência monográfica — que remonta ao funcional-estruturalismo de Radcliffe-Brown —, Menget a aborda como partindo de Quain (veja Murphy & Quain 1955) e alcançando Becker (1969). Agora, o Alto-Xingu — reduzido sempre à sua instância xinguana — é uma totalidade meramente inclusiva em termos espaciais e os grupos locais-membros são componentes deste todo apenas empírico.

Na direção de sua sugestão inicial, o autor em consideração critica também o *cliché* (xinguanista e xinguano) do pacifismo, tema que retomará em 1978. Ele mostra também como a especialização econômica dos xinguanos antes exprime que funda a totalidade em toque. Enfim, o autor, após uma memória dos sistemas de parentesco da área, que esquematiza e generaliza como bilaterais — e, pois, dificilmente compatíveis com estruturas elementares de troca matrimonial (Lévi-Strauss 1976: 19-20, 144) —, gravemente se pergunta sobre "a função e o lugar das prescrições de casamento (caso existentes) nos sistemas bilaterais" (: 46). Menget em seguida explorará os encantos dos rituais intertribais xinguanos do *Kwarìp* e *Yawari*. No primeiro, conforme indica, a relação entre primos cruzados se expressará no par "enterradores"/"enlutados". No segundo, ela constituirá o nexo da arregimentação de adversários no jogo de dardos. Diz, então:

> A análise do ritual intertribal mostra pois que, sob os antagonismos aparentes entre tribos convidadas e a tribo anfitriã, é a oposição estrutural central a este sistema cognático [a de paralelos/cruzados] que é determinante [: 48].

É daí — de uma posição expressamente crítica à de Galvão (1979a) sobre o *Yawari*, que entendia o rito como canalizador de antagonismos entre os grupos locais envolvidos — que Menget salta àquelas que considero suas

mais férteis idéias sobre o sistema xinguano: a crítica ao modelo antinômico guerra/paz e a visão do Alto-Xingu como um "sistema movente, de fronteiras incertas", onde a aliança regulamentada e a aliança forçada se alternam combinatoriamente. (Interessante que Menget aí não aborda o episódio Bakairí, que tão bem ilustra a abertura também de dentro para fora do sistema em comentário). Aí, o autor lembra de uma outra alternância especialmente famosa na literatura antropológica (: 53), a de *gumsa-gumlao* dos Kachin (Leach 1976). Para fechar minha resenha deste texto (que considero o mais agudo sobre o sistema xinguano), lembro que, apesar de tudo isto que o autor em toque aponta, ele não encontra no Alto-Xingu nenhuma instituição capaz de mobilizar combatentes (: 32) nem, muito menos, mecanismos institucionais de aliança política intertribal (: 44).

Se o Alto-Xingu, com todas as suas dobras, indígenas e "caraíbas" — chame-se isto de *sociedade xinguara* —, pudesse ser entendido através da metáfora propiciada pelos jogos de armar, o que logo de começo ressaltaria de minha reconstituição histórica é que não se está ali frente a somente um jogo. Nem também — somente isto — frente a vários jogos sendo feitos com peças isonômicas, articuladas, por outro lado, isonomicamente. Mas não é só: algo de extraordinário sempre se insinuará neste cenário gelado — o de Deus, da Regra, do Acaso, produzindo armações — confundindo quase o teórico. É que — zás! — todos esses jogos xinguaras jogados com pedras d'água, num outro horizonte se tornam tórridos, animadas suas peças como equipes, times, bandas, facções, unidades locais, alianças intertribais e interétnicas. E, então, os jogos de armar são — como os da luz: corpúsculo, onda — também campeonatos de jogos desportivos, espantosos às vezes ao aparecerem ao estudioso como um time de basquete jogando contra um outro de futebol, que combate com um de vôlei, todos envolvidos numa grande disputa, de polo aquático.

Já em 1978, eu ensaiei a idéia de que a oposição xinguano/não-xinguano é apenas uma dobra de um sistema com várias outras: índio/não-índio, índio/índio. E a de que a chave de leitura cultural-ideacionista aqui teria rendimento apenas se pensada a cultura em termos de níveis graduais de partilhamento e abrangência e de aceitabilidade comunicatória. Foi dentro deste contexto que sugeri o ritual intertribal — e a música dentro dele, como tão enfaticamente ali repeti — como *linguagem franca* da xinguanidade, passe de ingresso e aceitação na dobra xinguana da sociedade xinguara,

por parte de qualquer grupo indígena da área[29]. Em 1983a, 1983b e, depois, em 1984-85, 1985 e 1992, aprofundei essa idéia, mostrando que a história e a sociologia do Alto-Xingu constituiam os domínios de maior rendimento explanatório de seu sistema de articulação. Aqui, evidenciei também como o conjunto das relações índio/não-índio era, não um dado externo a esse sistema, mas fulcral. E isto não somente em termos de uma conceituação de dominação que, negativa, fosse somente o resíduo da de subordinação e vice-versa. Mostrei naqueles trabalhos como a política xamânica — monopolizada quase pelos Kamayurá no plano intertribal — atravessava aldeias até a órbita não-xinguana (que chamei de *xingüesa*, reservando *xingüense* para englobar todos os grupos indígenas da área). Tratei, enfim, da Saga dos Irmãos Villas-Boas, estes heróicos *desbravadores* xinguaras, afins dos Kamayurá — da banda Kamayurá em torno do homem eminente *Matukã*[30] — e consangüíneos dos Yawalapití (da banda em torno do homem eminente *Natáku*).

Note-se que em todos estes intentos minha contenção culturalista não se deveu simplesmente ao fato de o culturalismo poder ser o diabo. Não, o critério fundamental na direção desta opção teórico-metodológica para mim se colocou e coloca no plano heurístico, condizente com o apontamento de que mesmo somente na dobra xinguana do sistema em toque sempre se poderá contra-exemplificar qualquer lista de traços homogêneos, por mais abrangente e, assim, relevante que ela possa vir a ser em termos explanatórios. Mas não é só: mesmo a lista talvez mais elegante, lista cultural-identi-

---

29. Permito-me registrar que, quanto a esta sugestão — a do ritual intertribal como linguagem franca —, não me vejo bem entendido por Seeger (1980: 168, nota 1). Segundo este autor, "a reação Suyá ao *Yawari* indicaria que a música pode também ser um ponto de discórdia e a causa de desavenças". Noto que aí mesmo Seeger reduz minha sugestão, pois esta aponta, não para exclusivamente a música como linguagem franca, mas para o ritual como um todo. Mas há algo mais essencial que desejo esclarecer: é que minha sugestão pensa a linguagem (e, assim, a do ritual intertribal) como o *locus* também — e excelente — da "discórdia" e da "desavença".

30. Esta afinidade se constituiu a partir do casamento de Leonardo Villas-Boas com *Wamira*, ex-esposa de *Tukamapì* (pai de *Matukã*). Para a noção de *homem eminente*, veja Dreyfus (1987). Especificamente no Alto-Xingu, os homens eminentes são os grandes cativizadores, asiladores, sogros, cunhados e irmãos mais velhos, que constituem os centros das alianças guerreiras, nexo original por sua vez da configuração aldeã e da organização étnica ou quase-étnica.

tal, do mundo xinguano, aquela que se traduz na famosa oposição "índios mansos"/"índios bravos" não passa de um esquema da esfera legal (Oliveira Filho 1988: 193-194, 266-267, 274) para os xinguanos Kamayurá, na direção ativa de seu projeto de xinguanidade. Através desta simples lista, aliás, poder-se-á verificar como na "área do uluri" — ao menos em sua dobra Kamayurá — a seta da atribuição de identidade não constitui um jogo de soma zero com a seta da aquisição: o ser Kamayurá no planeta xinguano é um ser angustiado. Ele perfaz uma *ilusão* (no sentido étimo de "zombaria", "ultraje", "desrespeito"), ilusão terrífica, pois, para mover montanhas, ela se firma exato sobre o projeto ôntico mais precioso, caro e querido; mais elevado, sublime e belo. O ser Kamayurá zomba da "bravura" — pro-jeto para a Bela Morte —, desgraçadamente congruindo-a com o de-jeto da "vergonha" — senda para a Morte Corrupta. E isto num povo que já absorve (e absolve) o trauma da hominização, preço doloroso pago num comércio infinitamente inflacionado pela renúncia à invulnerabilidade e pela recusa da morte[31].

Não terá sido à toa o empréstimo que aqui fiz do conceito de *homem eminente*, evocador do de *Big Man* melanésio. Conforme sugerido por Menget e por mim mesmo em 1985 e 1992 — e evidenciado à sobeja pela história agora narrada (mas também pelas partes in-inteligíveis da literatura da área, especificamente no referente à guerra e à "feitiçaria") —, o cenário aqui em estudo, como o da Guiana Ocidental, supõe antes um contraponto que uma excludência da paz e da guerra. E sem dúvida alguma de maneira também altamente evocadora do da Guiana, ele também constitui um "sistema movente, de fronteiras incertas" (Menget 1977), onde a presença Ocidental é absolutamente criterial. É esta presença — sobretudo (mas não só) pelas migrações que força — que vai tornar o sistema xinguara aberto (para dentro e para fora), abertura esta que o vai ligar aos demais, envolventes (no caso Kamayurá, aos dos dois interflúvios referidos). Neste contexto, o valor estratégico parece ser o da interiorização de grupo na direção da região dos formadores do Xingu, a permanência nas bordas nortenhas da área constituindo-se em termos apenas táticos.

---

31. Conforme minha descrição do *Yawari* (1990, particularmente capítulos 2 e 3), para a temática da contabilidade dessa *ilusão*.

O homem eminente xinguara é basicamente o núcleo de uma grande parentela — um sogro/cunhado/irmão conspícuo — e de uma clientela também importante — um cativizador e asilador por excelência. Por outro lado, seu acesso privilegiado ao ritual e ao xamanismo — à legislação, enfim, da etiqueta da xinguanidade — lhe propicia a concentração de poder indispensável para a manutenção do controle que detém sobre o sistema, inclusive sobre suas manifestações em "feitiçaria". Este controle aponta para o estabelecimento de padrões de legalidade indígenas (xinguanos), reforçados e recalibrados a partir dos anos 40 deste século pela consolidação do estado na região. Dentro desse cenário geral, a "casa das flautas" é a instituição fulcral de arregimentação de combatentes e a aliança entre homens eminentes se evidencia como mecanismo básico de ação política intertribal (e interétnica). A *pax brasiliensis*, que consolida o estado brasileiro na área, através basicamente do Parque Nacional do Xingu e da Força Aérea Brasileira, se reforçará e recalibrará a legalidade referida, a utilizará como instrumento de congelamento da guerra. Tal congelamento, juntamente com o controle da distribuição de manufaturados e da saúde — distribuição esta que fundará alianças interétnicas diferenciais — e com a pedagogia de contato será o mecanismo determinante de sua dominação na área. O sistema aí reorienta-se de modo radical, para intentar permanecer o mesmo, porém.

A oposição entre primos paralelos e cruzados encontra um lugar absolutamente privilegiado nos diversos sistemas de parentesco xingüenses, uma rápida inspeção na literatura podendo isto logo confirmar[32]. Mas é preciso cuidado, muito cuidado aqui. Primeiro, devido à generalidade e esquematismo da afirmação, que aponta uma oposição que, em si, é quase universal. Mas há algo que a esse respeito merece mais específica cautela ainda: as funções algébricas "primo cruzado" e "primo paralelo" se expressam em

32. Sobre o parentesco Kamayurá, Menezes Bastos (1990: 464-490). Para os Awetí, Zarur (1975), que apresenta um sistema ao que tudo indica variante do Kamayurá (consangüíneos, afins e cruzados). Para os Kalapálo, Basso (1970, 1973), cuja postura na direção do dravidiano é contestada, entre os Kuikúro, por Dole (1983/84). Para os Mehináku, Gregor (1977), que conclui também pelo dravidiano. Sobre os Nahukwá-Matipúhy, Picchi (1978). Yawalapití, Viveiros de Castro (1977), que apresenta um sistema de três partes. Suyá, Seeger (1981). Juruna, Oliveira (1970). Veja também o clássico de Galvão (1979b) para uma notícia em bloco sobre os sistemas xinguanos. Registro que o sistema Kamayurá censura, por pornográfica, a expressão (vocativo) do "cruzamento", acobertando-a com "consangüinidade" ou apagando-a com "afinidade".

cada um dos sistemas em toque como categorias culturais às vezes irredutíveis, sua intertradutibilidade só se dando ao nível sociológico. Tal parece ser o caso da interconjunção pelo menos do sistema Kamayurá (tripartido) com o Mehináku (Gregor 1977) e Kalapálo (Basso 1970, 1973), dravidianos. Dentro deste contexto, paradoxal apenas para quem pensa não se poder ouvir a *Aída* em Londres e o *Messias* em Roma, é que entendo que os sistemas em estudo só poderão ser pensados, em termos conceptuais, como um universo de transformações e de traduções.

E a aparência — que prefiro compreender como aparição — das "tribos"? Pois elas não movem montanhas, apesar de, complementarmente, existirem como meras virtualidades dos sistemas de parentesco e etário-político? O que da "tribo" (quero dizer, grupo local) e da etnicidade no Alto-Xingu? É possível jogar-se basquete contra um time que jogue futebol? Em que campo? Sob que legislação? E será possível, enfim, pensar este jogo como também feito por peças de um jogo de armar, inertes senão pelo Jogador? Será pensável um Deus, uma Regra, um Acaso — um Idiota — ao mesmo tempo ativo e preguiçoso?

Se o caso Kamayurá bem expressa um vetor de fusão na direção do grupo uni-local — dramaticamente faccionado porém, como se viu, e sob uma idiomaticidade "racista" —, a história da recomposição da aldeia Yawalapití parece seguir os mesmos passos. Conforme trabalhei em 1984-85, esta aldeia, cujo *nome* é Yawalapití, encerra um concerto de três bandas: "irmãos" Kamayurá (de *Matukã*), casados com mulheres Kuikúro. Noto que entre estes "irmãos", está *Yamunakakumã* (*Pasaim*), legislador xamânico da aldeia, e *Nuku'e* que, xamã cada vez mais em busca de brilho próprio, em 1981 tinha intenções de emigrar para a aldeia Kuikúro, onde também poder-se-ia tornar legislador. Esta banda Kamayurá se cola a uma segunda, Kuikúro (homens), aliada matrimonial da Yawalapití (mulheres). Finalmente, a banda Yawalapití propriamente dita, nuclearizada em *Natáku* ("cunhado" [ZH] de *Matukã*) e seu primogênito *Atirana*. As mulheres agora são Kamayurá, Mehináku, Kuikúro e Kalapálo. Quer dizer, em *Eymakapúku* os homens Kamayurá casam com mulheres Kuikúro, os Kuikúro com mulheres Yawalapití, sendo que os homens deste *nome* têm um leque de opções mais diversificado. O caso Yawalapití parece assim ilustrar o princípio também de fusão.

Isto não parece, no entanto, imperar entre os Karib, cujos estudiosos (conforme as obras citadas de Dole, Basso, Franchetto e Picchi) indicam

uma lógica antes de fissão para a formação de aldeias. É evidente que os Nahukwá-Matipúhy — atualmente segmentados em duas aldeias[33] — oferecem uma apreciação intermediária dessa lógica Karib: uma fusão inicial (a dos dois grupos locais originais, Nahukwá e Matipúhy), empurrada basicamente por fatores demográficos, seguida de separação por motivos político-faccionais (onde as faccionalidades encaixadas FAB-Kamayurá/Yawalapití-Funai desempenham papel crucial). Enfim, os Karib, aqueles que historicamente mais obtiveram no Alto-Xingu a manutenção de territórios contínuos, são dos xinguanos aqueles que mais exemplificam o mecanismo da segmentação aldeã como estratégia de ocupação territorial, tudo sob a moldura de uma consciência expressiva de comunidade lingüística. Isto não acontece entre os Tupi, Aruak e muito menos entre os Trumaí, para não falar nos xingüeses Suyá e Jurúna: aqui, a luta territorial resultou na descontinuidade, compensada pela fusão aldeã.

Nas admoestações feitas por *Natukari* — um "Kamayurá de verdade" — quando do *Yawari* (veja Menezes Bastos 1990), o jogo de oposições gradativas "nós"/"outros" é extraordinariamente claro: ele xinga de começo as mulheres, as "cruzadas" por excelência. Logo em seguida, ele atinge a seus *yatìwahap*, "primos cruzados", aos Matipúhy e Karib em geral nesta posição, e à essência máxima de tudo isto: aos "caraíbas". O idioma de todo esse xingamento é o roubo, a irreciprocidade, figurada no duplo do "morto", sinal de que o comércio que aqui se critica indissoluvelmente liga as reproduções da sociedade e do cosmo. Esta é uma lógica absolutamente irrecorrível, de cabo a rabo, seu ponto zero localizando-se na aliança matrimonial e, assim, na elaboração de parentela como núcleo de todo poder. Isto, num universo célebre por sua "flexibilidade" e "acefalia", onde a poliginia e a senioridade fraterna extensas, somadas à acumulação de papéis no ritual e no xamanismo, se estabelecem como elementos indispensáveis para a diferenciação hierárquica e de autoridade. Este ponto zero, porém, espécie de jogo minimal desenrolado num campo molecular, não poderá passar de mero gesto no contexto da partida principal — aquela que coloca face a face os poderosos — caso não seja intermediado pela localidade aldeã. Esta partida principal — jogo pacífico ou bélico — é feita *em nome*

---

33. Estas duas aldeias eram chamadas em 1981, na língua trági-cômica de *Natáku*, de "Matipúhy *da FAB*" e "Matipúhy *da Funai*", polos de influência "caraíba" na área que não somente o etnógrafo foi capaz de perceber.

dos homens eminentes e se evidencia como o acesso que não pode faltar ao "concerto das nações" xinguara. A aldeia, desta maneira — nunca uma aparência, mas uma aparição —, é a estrutura intermediária de um processo político total de arregimentação de aliados, efetivado em nome do poderoso que quase-etnicamente a nominará. Este poderoso detém o controle da legalidade nas relações intertribais através do acesso exclusivo à hierarquia máxima na pajelança, no ritual e na diplomacia.

Conforme inicialmente elaborei em 1983b, a nominalidade quase-étnica acima mencionada aponta para a média pertinência e generalidade, isto num quadro dominado — tomados sempre os Kamayurá como objeto central de minha reflexão — pela flutuação política nos termos da oposição *morerekwat*, "chefe político-diplomático"/*tawayat*, "chefe ritual" (veja Menezes Bastos 1978), pela contestação da hierarquia máxima no xamanismo e no ritual, pelos constrangimentos das instituições dos "cativos" e dos "asilados" e pelas manipulações "racistas". Quanto a estas, lembro o julgamento de *Cherloco*, que avalia o poderoso Kamayurá como tão somente Kuikúro, algo Mehináku e apenas "um pouquinho Kamayurá mesmo". Esta forma de julgamento, corriqueira no Alto-Xingu, além, é certo, de apontar uma teoria nativa conspiratória da história (segundo a qual os Kamayurá são agora governados por um Kuikúro, enquanto que aquele que seria o grande chefe *Apìap* foi feito "louco", encontrando-se asilado na FAB), descortina o fato crucial de que também naquela área a política da etnicidade encontra na biologia genética e na cultura os objetos primordiais, e quase sempre irredutíveis, na direção de sua representação ideológica.

Subjacente às tese de Clastres (1978, 1982) sobre os sistemas políticos ameríndios, está a

> visão de *pequenas* sociedades atomizadas, autônomas e mesmo isoladas umas das outras, constituídas de conjuntos restritos (pelo número e pela extensão do espaço ocupado) de grupos locais ligados pelo parentesco. Esta visão, que diz respeito às sociedades atuais pretensamente "tradicionais", é projetada no passado, como se a imagem recebida tivesse sido imobilizada num eterno ameríndio [Dreyfus 1987: 1-2].

Neste cenário gelado, espécie de grande catástrofe às avessas com relação à catástrofe referencial da aparição do estado (o grande mal sob a ex-ótica iluminista), o Alto-Xingu, conforme a Etnologia (e o indigenismo) corres-

pondente mais corriqueira, constitui o modelo reduzido, dir-se-ia mesmo artístico. Aqui, segundo o sábio e herói Orlando Villas-Boas, os índios nunca derreterão como sorvete, não havendo quentura alguma que lhes dissolva a arquetipicidade.

Agradecimentos

Este texto é uma revisão quase apenas redacional de uma parte do quarto capítulo de minha dissertação de doutorado (Menezes Bastos 1990: 524-567). Aos membros da banca de defesa (Profs. Dominique Gallois, Eduardo Viveiros de Castro, José Miguel Wisnik e Roberto Cardoso de Oliveira), meus agradecimentos pelas contribuições. À Profa. Lux B. Vidal, minha orientadora, a gratidão pela generosidade. Uma versão anterior dele foi apresentada como texto gerador à mesa redonda "História e Antropologia", promovida pela Associação Nacional dos Professores Universitários de História durante a 44a. Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (São Paulo, 12-17/7/92). Agradeço ao Prof. Holien G. Bezerra, coordenador da mesa, pelo distinto convite. A ele mesmo, assim como aos demais participantes do evento, Profs. Elias Thomé Saliba e Ilka B. Leite, sou muito grato pelos comentários ao texto original. A presente revisão — que, assim como a versão anterior, é de minha inteira e exclusiva responsabilidade — foi feita entre 1992-93, quando eu era Visiting Scholar no Anthropology Program do Massachusetts Institute of Technology. Agradeço à Profa. Jean Jackson, chefe do Programa, ao Prof. James Howe, membro do mesmo, a Priscilla Cobb, coordenadora, e a Kathleen Spinale, secretária, pelo apoio durante minha estadia ali. Ainda do MIT, agradeço as gentilezas do Prof. David Epstein, do Departamento de Música. No Brasil, sou grato à CAPES pela bolsa de pós-doutorado (Proc. 2403/92-7). Às Profas. Ilka Boaventura Leite, Miriam Pillar Grossi, Jean Langdon, Dennis Werner, Silvio Coelho dos Santos, Elsje Maria Lagrou e Alberto Groisman, colegas da Área de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, devo gentilezas impagáveis durante todo esse período. Os Profs. Anthony Seeger, Gerard Béhague, Dieter Christensen, Roberto Da Matta, Terence Turner, Steven Feld, Gregory Urban, John Shepherd, David Maybury-Lewis e Michael Herzfeld foram extremamente atenciosos nessa minha passagem pela América do Norte. Darlinda Moreira, Agenor Farias, Giselle Ferreira, Ralph Waddey e José Pedro Fonseca ajudaram-me, com amizade e carinho, na introdução à vida no estrangeiro.

BIBLIOGRAFIA

ABOIM, R.V. *et alii*. 1954. "Parque Indígena do Xingu. Ante-projeto de Lei (27/4/52)". In *Relatório de Atividades do SPI durante o Ano de 1953*. Rio de Janeiro: SPILTN. pp. 98-106.

ADALBERT, Heinrich Wilhelm (Prince of Prussia). 1849. *Travels in the South of Europe and in Brazil (with a voyage up the Amazon, and its tributary the Xingu, now first explored)*. Vol. 2. London: D. Bogue.

AGOSTINHO, Pedro. 1970. Estudo Preliminar sobre o Mito de Origem Xinguano. Comentário a uma Variante Awetí. *Universitas* 6/7: 457-519.

______. 1972. "Informe sobre a Situação Territorial e Demográfica no Alto-Xingu". In *La situación del Indígena en América del Sur* (G. Grünberg, coord.). Montevideo: Tierra Nueva. pp. 355-380.

______. 1974a. *Kwarìp.Mito e ritual no Alto-Xingu*. São Paulo: EdUSP.

______. 1974b. *Mitos e Outras Narrativas Kamayurá*. Bahia: Universidade Federal da Bahia.

______. s.d. Testemunhos de Ocupação Pré-xinguana na Bacia dos Formadores do Xingu. Ms.

ARARAPÃ. 1982. Fala Ararapã, Líder do Povo Trumaí. Entrevista ao *Boletim da Comissão Pró-Indio/São Paulo* 7: 3-9.

ARNAUD, E. 1987. A Ocupação Indígena no Alto-Xingu (Mato Grosso). *Boletim de Pesquisa do CEDEAM* 6 (10): 125-159.

BARROS, Edir Pina de. 1977. *Kura Bakairí/ Kura Karaiwa: Dois Mundos em Confronto*. Tese de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília.

______. 1987. "Os Bakairí". In *Indios em Mato Grosso* (Élcio C. Gomes *et alii*, orgs.). Cuiabá: Operação Anchieta. pp. 78-85.

BASSO, Ellen. 1970. Xingu Karib Kinship Terminology and Marriage: Another View. *Southwestern Journal of Anthropology* 26: 402-416.

______. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

______. 1985. A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BECKER, Ellen. 1969. *Xingu Society*. Dissertação de Doutorado em Antropologia. University of Chicago.

CHAIM, Marivone Matos. 1983. *Aldeamentos Indígenas (Goiás, 1749-1811)*. São Paulo: Nobel.

CLASTRES, Pierre. 1978. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

______. 1982. *Arqueologia da Violência: Ensaios de Antropologia Política*. São Paulo: Brasiliense.

COMBLIN, Joseph (Padre). 1978. *A Ideologia da Segurança Nacional: O Poder Militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DOLE, Gertrud. 1961/62. A Preliminary Consideration of the Prehistory of the Upper-Xingu Basin. *Revista do Museu Paulista*, n.s., 13: 399-423.

______. 1983/84. Some Aspects of Structure in Kuikuru Society. *Antropológica* 59/62: 309-329.

DREYFUS, Simone. 1987. "Os Empreendimentos Coloniais e os Espaços Políticos Indígenas no Interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796". Comunicação apresentada ao simpósio ABA-ANPOCS "Pesquisas Recentes em Etnologia e História Indígenas da Amazônia", Belém, 1987. Publicada com o mesmo título em

Amazônia — Etnologia e História Indígena (Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo (USP) e FAPESP, 1993. pp. 19-41.

EHRENREICH, Paul. 1929. A Segunda Expedição Alemã ao Rio Xingu. *Revista do Museu Paulista* 16: 247-275.

FERNANDES, Florestan. 1970. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira.

FRANCHETTO, Bruna. 1986. *Falar Kuikúro: Estudo Etnolingüístico de um Grupo Karíbe do Alto-Xingu*. 3 volumes. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional (UFRJ).

______. 1987. "Arte Verbal e Poética: A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kuikúro". Comunicação apresentada ao simpósio ABA-ANPOCS "Pesquisas Recentes em Etnologia e História Indígenas da Amazônia", Belém, 1987. Publicada com o título "A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu)" em *Amazônia — Etnologia e História Indígena* (Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo (USP) e FAPESP, 1993. pp. 95-116.

FRIKEL, Protásio. 1969/72. Migração, Guerra e Sobrevivência Suyá. *Revista de Antropologia* 17/20 (1): 105-136. São Paulo.

GALVÃO, Eduardo. 1979a. "O Uso do Propulsor entre as Tribos do Alto Xingu". In *Encontro de Sociedades* (Eduardo Galvão). Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 39-56.

______. 1979b. "Cultura e Sistema de Parentesco das Tribos do Alto Rio Xingu. In *Encontro de Sociedades* (Eduardo Galvão). Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 73-119.

______. 1979c. "Apontamentos sobre os Índios Kamayurá". In *Encontro de Sociedades* (Eduardo Galvão). Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 17-38.

______. 1979d. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959". In *Encontro de Sociedades* (Eduardo Galvão). Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 193-228.

GALVÃO, Eduardo & M.F. SIMÕES. 1966. Mudança e Sobrevivência no Alto-Xingu. *Revista de Antropologia* 14: 37-52. São Paulo.

GODOY, Marília G. Ghizzi. 1980. *Algumas Considerações sobre as Etnias e o Problema de Identidade Indígena no Alto-Xingu: A Aldeia Yawalapití*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

GREGOR, T. 1977. *Mehináku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: The University of Chicago Press.

HARRISON, Carl. s.d. "Formulário dos Vocabulários Padrões para Estudos Comparativos nas Línguas Indígenas Brasileiras (Kamayurá-Apìap)". Rio de Janeiro: Museu Nacional/ Summer Institute of Linguistics.

KELLY, Arlene Marie. 1975. *The Xingu and José Porfírio*. Dissertação de Mestrado em História. Florida University.

LEACH, E. 1976. Sistemas Políticos de la Alta-Birmania: Estudio sobre la Estructura Social Kachin. Barcelona: Anagrama.

LÉVI-STRAUSS, C. 1948. "The Tribes of the Upper-Xingu River". In *Handbook of South American Indians* (J. H. Steward, ed.). Vol. 3. Washington: Smithsonian Institution. pp. 321-348.

______. 1976. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Antonio Carlos de Sousa. 1992. "On Indigenism and Nationality in Brazil". In *Nation-States and Indians in Latin America* (G. Urban & J. Sherzer, eds.). Austin: University of Texas Press. pp. 236-258.

MARQUES, Cesário (entrevistador). s.d. *A Vida de Orlando Villas-Boas — Depoimento*. Rio de Janeiro: Editora Rio.

MATTOS E SILVA, R. V. (org). 1988. *Sete Estudos sobre o Português Kamayurá*. Salvador: UFBa.

MEIRELES, Silo. 1960. *Brasil Central — Notas e Impressões*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.

MENEZES, Maria Lúcia Pires. 1988. "Parque Indígena do Xingu: Um Estudo das Relações entre Indigenismo e Geopolítica. Ms.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1978. *A Musicológica Kamayurá: Para uma Antropologia da Comunicação no Alto-Xingu*. Brasília: Fundação Nacional do Indio.

______. 1983a. "Nota para uma 'Etno-logia' do Alto-Xingu". Trabalho apresentado ao Concurso para Professor Assistente de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Ms.

______. 1983b. Sistemas Políticos, de Comunicação e Articulação Social no Alto-Xingu. *Anuário Antropológico/81*: 43-58.

______. 1984/85. O *Payemeramaraka* Kamayurá: Uma Contribuição à Etnografia do Xamanismo no Alto-Xingu. *Revista de Antropologia* 27/28: 139-177.

______. 1985. Cargo Anti-cult no Alto-Xingu: Consciência Política e Legítima Defesa Étnica. *Boletim de Ciências Sociais* 38: 1-36.

______. 1990. *A Festa da Jaguatirica: Uma Partitura Crítico-interpretativa*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

______. 1992. Exegeses Yawalapití e Kamayurá da Criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas-Boas. *Revista de Antropologia* 30/32: 391-426.

______. (no prelo) Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba — Uma Antropologia do Encontro Raoni-Sting. *Revista de Antropologia*. São Paulo.

______. ms. "A Questão Indígena e o Projeto Calha Norte". Exposição de abertura da mesa redonda de mesmo nome no seminário "O Projeto Calha Norte: A Política de Ocupação de Espaços no País e Seus Impactos Ambientais". Florianópolis, 1987.

MENGET, Patrick. 1977. *Au Nom des Autres: Classification des Relations Sociales chez les Txikao du Haut-Xingu*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Université de Paris X.

______. 1978. "Alliance and Violence among the Indians of the Upper-Xingu River, Brazil (abstract)". Paper presented to the symposium "Cultural Boundaries and Integration among the Indians of the Upper-Xingu" (T. Gregor, org., American Anthropological Association Meeting, 1978).

MEYER, H. 1897. *Tagebuch meiner Brasilienreise 1896*. Leipzig.

______. 1900. Bericht über zweite Xingu-Expedition. *Vernhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 27: 112-128.

MIYAMOTO, Shiguenoli. 1985. *A Geopolítica e o Brasil Potência*. Marília: UNESP (Séries Monográficas, Relações Internacionais, 4).

MONOD-BECQUELIN, A. 1975. *La Pratique Linguistique des Indiens Trumaí*. 2 volumes. Paris: SELAF.

MÜNZEL, Mark. 1971. *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto-Xingu, Brasilien)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

MURPHY, Robert F. & Buell QUAIN. 1955. *The Trumaí Indians of Central Brazil*. Seattle: University of Washington Press.

NIMUENDAJU, Curt. 1981a. *Mapa Etno-Histórico*. Rio de Janeiro: IBGE.

______. 1981b. Fragmentos de Religião e Tradição dos Índios Šipaya. *Religião e Sociedade* 7: 3-47.

OBERG, K. 1953. *Indians Tribes of Northern Mato Grosso*. Washington: Smithsonian Institution (Institute of Social Anthropology, Publication 15).

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. 1970. Os Índios Jurúna do Alto Xingu. *Dédalo* 11/12: 7-291. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. *"O Nosso Governo": os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: CNPq.

PASSOS DE OLIVEIRA, Acary. 1976. *Roncador-Xingu: Roteiro de uma Expedição*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

PICCHI, Debra S. 1978. *Economic Exchange among the Nafukwá Indians of Central Brazil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. University of Florida.

______. 1985. *Energetics Modeling in Development Evaluation: The Case of the Bakairi Indians of Central Brazil*. Tese de Doutorado. University of Florida (1982). University Microfilms International.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 1986. *Línguas Brasileiras: Para o Conhecimento das Línguas Indígenas*. São Paulo: Loyola.

SAMAIN, E. 1980. *De um Caminho para Outro: Mito e Aspectos da Realidade Social nos Índios Kamayurá (Alto-Xingu)*. 2 volumes. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional (UFRJ).

SCHADEN, E. 1969. *Aculturação Indígena: Ensaio sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contato com o Mundo dos Brancos*. São Paulo: Pioneira.

SCHMIDT, M. 1942a. *Estudos de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional.

______. 1942b. Resultados de Minha Expedição Bienal a Mato Grosso. *Boletim do Museu Nacional* 14/17: 241-285.

SEEGER, A. 1980. A Identidade Étnica como Processo: Os Índios Suyá e as Sociedades do Alto Xingu. *Anuário Antropológico/78*: 156-175.

______. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.

SIMÕES, Mário Ferreira. 1967. "Considerações Preliminares sobre a Arqueologia do Alto-Xingu (Mato Grosso). In *Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas, Resultados Preliminares do 1º Ano* (Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi 6).

______. 1972. *Índice das Fases Arqueológicas Brasileiras* (Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi 18).

SIMONSEN, Iluska & Acary PASSOS DE OLIVEIRA. 1976. *Cerâmica da Lagoa Miararré, Notas Prévias*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

______. 1980. *Modelos Etnográficos Aplicados à Cerâmica de Miararré*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

STEINEN, Karl von den. 1940. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Separata da *Revista do Arquivo Municipal* 34 a 58. São Paulo: Departamento de Cultura.

______. 1942. *O Brasil Central*. São Paulo: Nacional.

TORAL, André *et alii*. 1986. *Povos Indígenas no Brasil: 85-86*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) (*Aconteceu Especial* 17).

VELOZO, Nilo de O. 1944. "Relatório apresentado ao SPILTN". Ms.

VILLAS-BOAS, Cláudio & Orlando. 1970. *Xingu — Os Índios, Seus Mitos*. Rio de Janeiro: Zahar.

______. 1984a. *Xingu — O Velho Káia (Conta a História de Seu Povo)*. Porto Alegre: Kuarup.

______. 1984b. *Xingu — Os Contos do Tamoin*. Porto Alegre: Kuarup.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. 1977. *Indivíduo e Sociedade no Alto-Xingu: Os Yawalapití*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de janeiro: Museu Nacional (UFRJ).

WAGLEY, Charles. 1955. "Foreword". In The Trumaí Indians of Central Brazil (R.F. Murphy & B. Quain). Seattle: University of Washington Press. pp. v-ix.

ZARUR, George de C.L. 1975. *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI.

Somerville, setembro de 1993